TRƯƠNG LẬP VĂN
chủ biên

TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

TỦ SÁCH TINH HOA VỀ CÁC PHẠM TRÙ
TRIẾT HỌC TRUNG QUỐC
Chủ biên : TRƯƠNG LẬP VĂN

TÂM

Các tác giả : TRƯƠNG HOÀI THỪA, SẦM HIỀN AN,
TỪ TÔN MINH, THÁI PHƯƠNG LỘC, TRƯƠNG LẬP VĂN
Các dịch giả : TẠ PHÚ CHINH, NGUYỄN VĂN ĐỨC,
HỒ TRUNG TRAI
Người hiệu đính : NGUYỄN VĂN ĐỨC

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 1999

MỤC LỤC

	Trang
Cùng bạn đọc	7
Phần mở đầu	10
Tiết I. Tóm lược về phạm trù tâm	10
Tiết II. Quá trình phát triển phạm trù tâm...	18
Tiết III. Tính chất đặc thù của phạm trù tâm...	44
Chương I. Tư tưởng Tâm thời kỳ Tiên Tần	54
Tiết I. Sự ra đời và ý nghĩa của khái niệm tâm	55
Tiết II. Khái niệm về chữ Tâm trong các sách "Kinh dịch", "Thượng thư" và "Kinh thi"	58
Tiết III. Phạm trù tâm trong các sách "Tả truyện" và "Quốc ngữ"	65
Tiết IV. Tâm nhân nghĩa của Nho gia	69
Tiết V. Hư giả tâm trai của Đạo gia	97
Tiết VI. Tâm là ngôi nhà trí tuệ của "Quản Tử"	113
Tiết VII. Tâm dục lợi của Pháp gia	124
Chương II. Tư tưởng tâm thời kì Tần Hán	140
Tiết I. Tâm hàm chứa trí tuệ của "Lã Thị Xuân Thu"	141
Tiết II. Tâm là nơi ở của thần của "Hoàng đế nội kinh"	150
Tiết III. Thành ý chính tâm của "Đại học", "Lễ vận"	161

Tiết IV. Tâm là gốc của thân của "Hoài Nam Tử" 167
Tiết V. Nhân tâm phù hợp với thiên tâm của Đổng Trọng Thư 180
Tiết VI. Nhân tâm làm theo thiên ý của Vương Sung 193
Tiết VII. Trời đất trung hòa đồng tâm của "Thái bình kinh" 203
Chương III. Tư tưởng tâm thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc Triều 220
Tiết I. Lấy tâm chất bàn về tài tính của Lưu Thiệu 221
Tiết II. Lấy vô làm tâm của Vương Bật 231
Tiết III. Vô tâm ứng vật của Quách Tượng 241
Tiết IV. Tư tưởng dĩ tịch nhiên vô tưởng vi tâm 250
Tiết V. Tâm di vạn vật của Cát Hồng 258
Tiết VI. "Tâm thể không vô" của Phật giáo 269
Chương IV. Tư tưởng tâm thời kì Tùy - Đường 290
Tiết I. Tư tưởng lấy cùng lí làm tâm của Vương Thông 290
Tiết II. Tư tưởng hư kì tâm thất của Thành Huyền Anh 299
Tiết III. Vạn pháp duy tâm của Phật giáo 314
Tiết IV Tâm kinh thế của Liễu Tông Nguyên và lấy đạo làm tâm của Hàn Dũ 345
Chương V. Tư tưởng Tâm thời kì Bắc Tống 364
Tiết I. Tâm là thái cực của Thiệu Ung 365
Tiết II. Tư tưởng "nhân bản vô tâm, nhân vật vi tâm" của Trương Tải 370

Tiết III. Tư tưởng tâm có thiên đức của Nhị Trình 385
Chương VI. Tư tưởng tâm thời kì Nam Tống 402
Tiết I. Tư tưởng tâm gốc ở Thiên tính của Hồ Hoằng 402
Tiết II. Tâm thống tính tình của Chu Hi 413
Tiết III. "Tâm gốc khí ngọn" của Trương Thức 454
Tiết IV. Tư tưởng tâm tức trời của Lã Tổ Khiêm 463
Tiết V. Tâm ta tức vũ trụ của Lục Cửu Uyên 467
Tiết VI. Tư tưởng tâm chủ thiên địa, mệnh vạn vật của Ngụy Liễu Ông 480
Chương VII. Tư tưởng tâm thời Nguyên 489
Tiết I. Tâm có nhiều lí mà ứng vạn sự của Hứa Hoành 489
Tiết II. Tâm lí vô gian của Lưu Nhân 494
Tiết III. Tâm có thể, dụng của Ngô Trừng 498
Chương VIII. Tư tưởng tâm thời Minh 507
Tiết I. Vũ trụ ở ta của Trần Hiến Chương 508
Tiết II. Thần nhân tâm tức là thần âm dương khôn lường của La Khâm Thuận 514
Tiết III. Tâm vô nội ngoại của Trạm Nhược Thủy 526
Tiết IV. Bản thể của tâm tức lương tri của Vương Thủ Nhân 535
Tiết V. Tư tưởng "Tâm khởi dậy men theo ngoài" của Vương Đình Tương 551
Tiết VI. Tâm trẻ thơ tức chân tâm của Lí Chí 559
Chương IX . Tư tưởng tâm giữa thời Minh - Thanh 570

Tiết I. Học thuyết về tâm tính nhất thể của Lưu Tông Chu 572
Tiết II. Tâm là cái gốc của vạn thù của Hoàng Tông Hi 599
Tiết III. Tâm là cái sở dĩ của vạn vật của Phương Dĩ Trí 618
Tiết IV. Học thuyết về tâm hàm chứa tính, tình và tài 635
Tiết V. Tâm và thân thể là một của Nhan Nguyên 663
Tiết VI. Tâm tri khí huyết của Đới Chấn 680
Chương X. Tư tưởng tâm cận đại 700
Tiết I. Tư tưởng "Nhất tâm khởi trần lao" của Cung Tự Trân 702
Tiết II. Tâm là cái gốc tất nhiên của sự việc của Ngụy Nguyên 713
Tiết III. Tư tưởng tâm hợp với não là tư duy của Khang Hữu Vi 725
Tiết IV. Cái sở giác của tâm tất nghiệm ở vật của Nghiêm Phúc 740
Tiết V. Tư tưởng tâm tương giao với não để thành dụng của Đàm Tự Đồng 753
Tiết VI. Tư tưởng tâm chứa đựng tri, tình, ý, của Lương Khải Siêu 768
Tiết VII. Tư tưởng tâm của Chương Bích Lân và Tôn Trung Sơn 784
Kết luận 799
Lời cuối sách 808

CÙNG BẠN ĐỌC

Hiện nay, rất nhiều tri thức am hiểu sâu về nền văn hóa truyền thống Trung Quốc đang suy xét lại lịch sử. Nhìn lại quá trình lịch sử Trung Quốc hơn một trăm năm gần đây ta thấy : Các cường quốc lần lượt đến xâm chiếm, gây ra quốc nạn triền miên. Hàng loạt các chí sĩ, thân sĩ yêu nước, thương dân, không chịu khuất phục đã lần sang các nước Phương Tây để tìm kiếm chân lí, còn văn hóa Phương Tây cũng theo các lực lượng quân sự và tôn giáo tràn vào Trung Quốc. Thế là đã xảy ra các cuộc đấu tranh giữa "Trung Quốc học" và "Tây Phương học", giữa "Cựu học" và "Tân học", hoặc là "Trung thể, Tây dụng" (tức Trung Quốc học là thể, Tây Phương học là dụng"), hoặc là "Tây hóa hoàn toàn". Các cuộc tranh luận, bàn cãi tuy rất sôi nổi, nhưng đều chưa giải quyết được vấn đề lớn cơ bản, đó là cứu nước, làm cho đất nước Trung Quốc giầu mạnh (cận đại hóa hoặc hiện đại hóa). Các cuộc tranh luận này có ảnh hưởng kéo dài tới tận ngày nay.

Sự suy xét lại lịch sử nền văn hóa truyền thống Trung Quốc, mà vấn đề trung tâm hay cơ sở lí luận của nó là sự kiểm tra, xem xét lại nền triết học truyền thống Trung Quốc, mà triết học truyền thống Trung Quốc lại được biểu hiện qua các mệnh đề triết học truyền thống được cấu thành bởi hàng loạt các phạm trù triết học truyền thống hoặc bởi

các khái niệm. Việc kiểm tra nhằm xem xét lại các phạm trù triết học truyền thống Trung Quốc là tìm ra được những tính chất và đặc điểm, những tinh hoa và cặn bã, những kinh nghiệm và bài học của triết học truyền thống với tính cách là cơ sở lí luận của nền văn hóa truyền thống Trung Quốc, để từ đó phát huy hay loại bỏ và sáng tạo một cách chỉnh thể về văn hóa, làm cho nền văn hóa truyền thống Trung Quốc và nền văn hóa hiện đại có được sự thống nhất, hòa hợp lẫn nhau.

Cải cách, mở cửa là trào lưu và xu thế lớn của thế giới, đáp ứng xu thế đó thì sẽ phát triển giàu mạnh, đi ngược lại trào lưu đó thì chỉ có thể tụt hậu và bị lừa gạt. Theo đà mở cửa, các khoa học kỹ thuật Phương Tây, cùng với cơ sở vật chất của nó được đưa vào, còn có cả ý thức, tư tưởng, quan niệm v.v..., về mặt tinh thần, cũng vào theo. Như vậy, sẽ không tránh khỏi những cuộc đụng độ với nền văn hóa truyền thống Trung Quốc, và các cuộc thảo luận, so sánh văn hóa Trung Quốc và Phương Tây lại trở nên sôi nổi. Nền văn hóa truyền thống Trung Quốc liệu có thể thích ứng với hiện đại hóa hay không, là vấn đề được mọi người chú ý quan tâm một cách rộng rãi. Điều đó đòi hỏi sự hiểu biết chân thực nền văn hóa truyền thống Trung Quốc và nền văn hóa Phương Tây, sự hiểu biết một cách hệ thống và rõ ràng chính xác. Chỉ có nhận thức đúng đắn truyền thống văn hóa của bản thân, mới có thể làm cho nền văn hóa dân tộc của chúng ta có được tư cách là chủ thể tham gia vào việc giao lưu văn hóa và hấp thụ một cách có phân tích, chọn lọc các thành quả ưu tú của văn hóa Phương Tây, để xây dựng chủ nghĩa xã hội hiện đại hóa mang đặc điểm riêng của Trung Quốc. Không có lịch sử thì không có tương lai, không có truyền thống của mình thì cũng không có đặc

điểm riêng của Trung Quốc. "Tủ sách tinh hoa về các phạm trù triết học Trung Quốc" là chiếc cầu nối sự hiểu biết giữa nền văn hóa truyền thống và hiện đại hóa, giữa quá khứ với hiện đại và tương lai, làm cho mọi người có được nhận thức và tự ý thức được là hiện đại hóa chỉ có thể là hiện đại hóa kiểu Trung Quốc; dân chủ, tự do và chủ nghĩa xã hội kiểu Trung Quốc; đồng thời cũng tạo điều kiện cho các học giả, các nhân sĩ nước ngoài thành thực quan tâm đến công cuộc hiện đại hóa của Trung Quốc, thấu hiểu sâu sắc hơn nền văn hóa truyền thống Trung Quốc, để rồi từ đó họ có thể rút ra được những kết luận cho chính mình.

Từ hệ thống phạm trù triết học truyền thống Trung Quốc, tủ sách này đã sàng lọc, tuyển chọn các phạm trù thường thấy nhất, có tính tiêu biểu nhất như trời, đạo, lí, khí, tâm, tính, nhân, tri, biến, thần v.v... Chúng lần lượt được tuyển chọn và biên soạn thành các trước tác chuyên đề. Đứng ở vị trí thời đại ngày nay, suy xét lại nền triết học truyền thống, chúng tôi hy vọng cung cấp cho bạn đọc đang quan tâm nghiên cứu, tìm hiểu quan hệ giữa nền văn hóa truyền thống Trung Quốc và hiện đại hóa một cơ sở lý luận hay một phương tiện tư duy để suy xét; đồng thời chúng tôi cũng xin nêu lên với bạn đọc những suy nghĩ, xem xét của riêng mình để từ đó có sự giao lưu, trao đổi, và cùng góp phần thúc đẩy tiến trình hiện đại hóa Trung Quốc.

Nguyện vọng của chúng tôi chắc chắn có thể thực hiện được. Chúng tôi thành tâm mong được sự ủng hộ, giúp đỡ và phê bình của đông đảo bạn đọc, nhằm hoàn thành sự nghiệp chung của chúng ta.

Trường Đại học Nhân dân Trung Quốc

Tháng 4 năm 1987

Trương Lập Văn

PHẦN MỞ ĐẦU

Tâm là phạm trù phổ biến nhất, cơ bản nhất, chung nhất trong hệ thống phạm trù triết học truyền thống Trung Quốc, cũng là một trong những phạm trù có nội hàm phong phú, diến biến, đan chéo vào nhau rất phức tạp. Nó xuyên suốt từ đầu đến cuối trong triết học Trung Quốc, bất cứ nhà triết học thuộc trường phái triết học nào cũng đều kế thừa và vận dụng phạm trù Tâm.

Tiết I. Tóm lược về phạm trù tâm.

Phạm trù tâm là tinh hoa tinh thần văn hóa và đời sống văn hóa của Trung Quốc. Theo quá trình diễn biến của nó, tâm bao hàm những mặt sau đây:

1. Tâm là tâm tạng (tim), lại là khí quan tư duy.

Chữ Tâm tượng hình, nguyên nghĩa là tâm phòng.

"Thuyết văn giải tự" : "Tâm, nhân tâm, thổ tạng, tại thân chi trung, tượng hình". Sự hiểu biết của người ta đối với tâm rõ ràng là một sự cảm nhận có tính hình tượng. Nó có chức năng làm chủ ngũ tạng tứ chi của thân thể. Ngoài việc duy trì hoạt động của thân thể con người ra, nó còn có thể suy tư, cho nên tâm còn có nghĩa rộng là tâm tư. Mạnh Tử nói, "Tâm chi quan tắc tư", là chỗ cư trú của hoạt động tinh thần con người. Tâm trong "Chu dịch", "Thượng thư" ngoài nghĩa là tâm tư, còn có nghĩa là đạo đức, quan niệm. Thời

Xuân Thu, trình độ tư duy trừu tượng của người ta đã được nâng cao, Tâm vừa có nghĩa là tâm tư, lại vừa có nghĩa là tâm tình, ý chí, song vẫn còn là một khái niệm riêng biệt. Khổng Tử đã làm cho Tâm có ý nghĩa phổ biến "Bảy mươi thì tùy tâm muốn làm gì thì làm, cũng không ra ngoài qui tắc", đã thống nhất việc tiến đức và tu nghiệp với nhau, đạt tới sự tự do như mong muốn, sự hoàn thiện nhân cách. Đó là hữu tâm. Lão Tử chủ trương vô tâm, hư kỳ tâm, có khác với Khổng Tử.

2. *Tâm là ý thức chủ thể:* Khổng Tử bàn về Tâm, chú trọng việc làm người như thế nào, không có ý định tìm bản thể phía sau hiện tượng tự nhiên; Mạnh tử ngược lại, có ý thức truy tìm bản thể phía sau hiện tượng xã hội, tự nhiên và đã nêu ra lí luận có hệ thống về "Tận Tâm, tri tính, tri thiên". Ông đã lấy việc hoàn thiện tu dưỡng, tự giác về đạo đức làm khởi điểm cho việc nhận thức chân lí hoặc bản thể hiện tượng, cũng tức là lấy ý thức chủ thể của tâm làm khởi điểm. Mạnh Tử khác Khổng Tử ở chỗ đã tăng cường ý thức chủ thể. Mạnh Tử nhấn mạnh tác dụng năng động của ý thức chủ thể, Trang Tử cũng chú trọng tính năng động của ý thức chủ thể, nhưng giữa hai ông có khác nhau: Mạnh Tử trọng việc tu dưỡng ý thức chủ thể của cá thể, còn Trang Tử thì trọng sự siêu thoát của ý thức chủ thể của cá thể; Mạnh Tử trọng sự tự giác đạo đức biểu hiện ra hình tận tính, còn Trang Tử thì trọng đạo đức nhân nghĩa quên mình, ngoại sinh.

Như vậy có nghĩa là nói Mạnh Tử theo con đường nhập thế, từ chỗ hoàn thiện chủ thể của cá thể để đạt tới trình độ thánh nhân, hợp nhất giữa trời và người, còn Trang Tử thì tuân theo đường lối xuất thế ngoại sinh của Đạo Gia,

đòi hỏi vượt khỏi giới hạn vật - ta (chủ - khách thể), ngồi yên quên mình để đạt tới sự tự do tuyệt đối của tinh thần chủ thể.

Bốn thiên trong "Quản Tử" cũng lấy Tâm làm ý thức chủ thể. Nếu nói Mạnh Tử liên hệ ý thức chủ thể với việc tu dưỡng đạo đức cá thể, Trang Tử liên hệ ý thức chủ thể với bản thể tự nhiên, thì "Quản Tử" lại liên hệ nó với nhận thức, thăm dò tác dụng của ý thức chủ thể trong việc nhận thức thế giới khách quan. "Quản Tử" cho rằng: việc phát huy tác dụng này là tùy ở việc tu dưỡng ý thức chủ thể của tâm, tức là "tri tâm" nó bao gồm hai mặt: một là, "khiết kỳ cũng" (làm sạch nhà), vứt bỏ hết tốt xấu dục vọng nội tại; hai là, "khai kỳ môn" (mở rộng cửa), nghĩa là mở rộng tai mắt ra ngoài để nghe nhìn. Tu trị chủ thể tâm để đi tới nhận thức thế giới khách quan, điều này có khác với việc "nhắm mắt bịt tai" của Lão Tử.

3. Tâm là thiên tâm. Phát huy ý thức chủ thể của tâm đưa tới sự tự do tuyệt đối của tinh thần chủ thể. Song song với việc củng cố nền chuyên chính quân chủ tập quyền trung ương thống nhất thời Hán, ý thức chủ thể của cá thể bị áp chế. Như vậy, ý thức chủ thể chuyển hóa thành ý thức khách thể, và Đổng Trọng Thư là người đã hoàn thành bước chuyển hóa đó. Ông kết hợp tâm với thiên, dựa vào uy quyền ý trời bên ngoài để hạn chế ý thức chủ thể của cá thể, bao gồm cả ý thức chủ thể của vua chúa và thần dân. Đổng Trọng Thư đặt nhân tâm sau thiên tâm, nhân tâm sinh ra do có thiên tâm, tính năng động của ý thức chủ thể dịch chuyển sang thiên tâm, thay đổi theo thiên tâm. Như vậy, đi đôi với việc khách thể hóa ý thức chủ thể, tâm chứa đựng hàm nghĩa bản thể tồn tại bên ngoài.

4. Tâm vừa là không có (vô), vừa là có (hữu). Các nhà Huyền học chú ý sự suy tư về bản thể phía sau hiện tượng, đưa việc biện luận siêu hình đơn giản thành sự biện giải không và có. Vương Bật trong quá trình xây dựng bản thể luận siêu hình lấy không có làm gốc cũng đã đưa tâm vào trong hàm nghĩa không có của bản thể luận. "Thiên địa tuy quảng, dĩ vô vị tâm" (Trời đất tuy rộng, nhưng lấy không có làm tâm) ("Vương Bật tập hiệu giải - Lão Tử đạo đức kinh chú"); tâm ở đây có ý là gốc, "thiên địa dĩ bản vị tâm giả dã" (Trời đất lấy tâm làm gốc) ("Chu dịch chú. Phúc quái - Thoán truyền"). Cái gốc của triết học Vương Bật có ý nghĩa là cái căn bản, cái bản thể của vạn vật trong trời đất, cái bản thể này chính là tâm. Ở đây tâm có hàm nghĩa giống như không có. "Sùng hữu luận" (Thuyết sùng có) là sự phê phán triết học đối với "qui vô luận" (Thuyết quí không có); sự phê phán này là sự phủ định đối với tiền đề lí luận của thuyết qui vô luận này. Bùi Ngỗi nói: "Không thể vì làm việc không được mà bảo là không có tâm được" ("Sùng Hữu Luận"). Tuy rằng người thợ chế tạo ra khí cụ đấy nhưng lại không phải là khí cụ song không thể nói người thợ không tồn tại và lấy không có làm gốc, làm tâm được. Có người thợ mới chế tạo ra khí cụ được, thế là có, vậy nên lấy có làm gốc, làm tâm. Nhưng dù tâm có được giải thích là không có hay là có chăng nữa, thì nó cũng đều mang hàm nghĩa là bản thể siêu hình.

5 - Tâm là duy thức, duy tâm. Phật giáo đã coi trọng phạm trù tâm trong khi bài trừ ngã chấp và pháp chấp. Phái duy thức cho rằng mọi cái đều do tâm tạo nên, vạn hữu trên thế giới đều tồn tại ở trong tâm. "Tam giới đều là duy tâm vậy, xa rời tâm ra, không có cách gì khác". ("Thành duy thức luận thuật kí". Quyển 3).

Các hiện tượng muôn hình muôn vẻ trên thế giới ở bên ngoài ý thức chủ quan, song thực ra chúng đều ở trong ý thức chủ thể (tâm) cả). "Vạn pháp duy thức", "nhất thiết duy tâm", tâm là gốc của pháp, trở thành nhận thức chung của các tông phái Phật giáo. Tôn Mật nói: "Tất cả chỉ có nhất chân pháp giới gọi chung là cái vạn hữu, đó tức là cái nhất tâm, nhưng khi cái tâm hòa hợp vào cái vạn hữu thì liền trở thành bốn loại pháp giới". ("Chú Hoa nghiêm pháp giới quan môn"). "Nhất chân pháp giới" cai quản (thống nhiếp), sản sinh ra bốn pháp giới có thể qui về tâm, cho nên "Nhất chân pháp giới" tức là "nhất tâm". Tâm là bản thể hoặc là căn cứ của cái vạn hữu.

6. Tâm tức lí. Trình, Chu lấy lý làm bản thể siêu hình, còn Lục, Vương thì lấy tâm làm bản thể siêu hình. "Tâm tức lí" là đưa tâm lên địa vị lí, làm cho tâm có tính chất bản thể của lí. Tâm và lí, "Đáng ra qui là một, nghĩa tinh không có hai, tâm đâu lí đó, quả thực không cho phép có hai". ("Dữ tăng trại chí", "Lục Cửu Uyên tập"). Sở dĩ không phải hai là vì tâm đâu lí đó, nó là cái vốn có của ta, là cái đúng như tâm ta. Cái đúng như tâm ta này, Vương Thủ Nhân giải thích là "lương tri", "Lương tri" chính là tâm, hoặc bản nhiên của tâm; "Sự hư linh minh giác của tâm, tức cái gọi là lương tri bản nhiên vậy". ("Truyền tập lục trung"), "Lương tri, là bản thể của tâm" (Như trên). Lương tri có chức năng tạo hóa ra vạn vật. "Lương tri là tinh linh của tạo hóa, những tinh linh này sinh ra trời sinh ra đất, trở thành qui thành đế mọi cái đều từ đấy mà ra cả, nó thực không đối lập gì với vật". (Truyện tập lục hạ"). Lương tri khác xa cái tâm cụ thể, nó là cái bản thể tuyệt đối đã được loại bỏ cái đối lập với vật.

7- Tâm là tri tình ý. Trong thời cận đại, trong cuộc xung đột gay gắt giữa hai nền văn hóa Trung - Tây, triết học truyền thống của Trung Quốc bắt đầu chuyển biến theo triết học cận đại. Bất cứ là các nhà tư tưởng thời kì Mậu Tuất hay các nhà triết học thời kì Cách mạng Tân Hợi, họ đều có ý muốn thử nghiệm tiếp thu thành phần ưu tú trong nền văn hóa Phương Tây, để cải tạo phạm trù triết học truyền thống của Trung Quốc, qui định nội hàm của tâm là tri tình ý. "Tâm lí loài người có ba bộ phận: tri, tình, ý.

Trạng thái phát triển trọn vẹn của ba bộ phận này, các nhà triết học trước chúng ta gọi là ba đạt đức - Trí, Nhân, dũng." (Ví học dữ tố nhân", "Văn tuyển bàn về tư tưởng triết học Lương Khải Siêu".) Trí là tâm có cộng năng nhận thức, thông qua nhận thức mà tổng kết ra qui tắc thiết thực có thể thực hành được; tình phát triển thành nhân, tức ý thức đạo đức của con người; dưỡng tâm nhằm bồi dưỡng ý chí độc lập của con người. Các nhà tư tưởng cận đại bàn về tâm, tuy chịu ảnh hưởng tâm lí học Phương Tây song lại là bàn về tâm từ giác độ triết học.

Từ cổ đại đến cận đại, các nhà hiền triết thời xưa của Trung Quốc đã đưa ra nhiều qui định đối với phạm trù tâm; những qui định về hàm nghĩa này, có thể giải thích như sau:

Thứ nhất, Tâm là ý thức chủ thể. Ý thức là sản phẩm của đại não con người, cũng là tiêu chí phân biệt người với động vật. Bộ não của con người là thực thể vật chất của ý thức; Trung Quốc cổ đại gọi khí quan tư duy đó là tâm[1].

---

1. Những năm gần đây các nhà khoa học đã chứng thực rằng tâm (tim) không chỉ hạn chế ở việc tuần hoàn máu mà còn tiết ra các

Việc lấy tâm làm khí quan cơ năng có ý thức đã kéo dài mấy ngàn năm ở Trung Quốc, mãi đến thời Minh mới tương đối nhận thức rõ não là khí quan tư duy. Tư duy, ý thức là hình ảnh chủ quan của sự vật hiện tượng khách quan, là cả một hệ thống hoàn chỉnh do các loại hình thức ấn tượng tổ hợp nên. Tính chủ quan của ý thức biểu hiện hình ảnh chủ quan chỉ là sự mô tả gần như chân thật đối tượng khách quan, cũng có thể biểu hiện là hình thái quan niệm hư ảo, hoang đường xa rời hiện thực. Ý thức là hoạt động tinh thần mà loài người tiến hành trên cơ sở hệ thống tín hiệu thứ nhất và hệ thống tín hiệu thứ hai. Cái gọi là ý thức của chủ thể là chỉ hình ảnh mà chủ thể có được đối với khách thể trong mối quan hệ giữa người và thế giới bên ngoài, giữa chủ thể và khách thể. ý thức vẫn nắm bắt thế giới khách thể từ góc độ nhân hóa và lấy người làm thước đo. Nói cách khác, là từ lợi ích và nhu cầu của chủ thể mà nhận biết, nắm bắt thế giới để tiến hành hoạt động tốt hơn. Các nhà triết học cổ đại Trung Quốc lấy tâm làm ý thức chủ thể, là bao hàm những ý nghĩa đó.

(...)

chất vi lượng, ảnh hưởng đến tư duy con người. Bà Krossel, người Anh, 22 tuổi được thay (cấy ghép) tim; trước khi thay bà có tính tình điềm tĩnh, hay xấu hổ, thường ở trong nhà, ít ra ngoài, tình cảm vợ chồng rất tốt. Bà được cấy tim của một người đàn ông 18 tuổi, bị tai nạn giao thông; người này thích disco, ham phi xe, hay rượu chè quấy phá, thích ăn cay và có nhiều bạn gái. Sau khi thay tim, bà Krossel thay đổi hẳn tính tình, thích tìm đến phòng nhảy disco, lại còn thích đi chơi với các trẻ con nam người Gypsi. Bà nói: "ngay đến khẩu vị ăn cũng thay đổi, như là có cuộc sống của một linh hồn khác ở trong người tôi vậy".

Thứ hai, tâm là bản nguyên hoặc bản thể của vạn vật trong trời đất. Phật giáo cho rằng vạn pháp duy tâm, tam thiên tại nhất niệm tâm, toàn bộ vũ trụ bao la muôn màu muôn vẻ đều nằm trong hoạt động của ý niệm nhất tâm. Mọi sự mọi vất đều là sản phẩm của nhất tâm, là sự biến hiện của tâm, cái tâm như thế trở thành căn cứ tồn tại của vạn vật thế giới và bản thể đằng sau hiện tượng vạn pháp. Lục Cửu Uyên, nhà lí học thời Tống - Minh, đã nêu: "Vũ trụ là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ", Tâm đã bao hàm vạn vật của tự nhiên và vạn sự của xã hội loài người đồng thời cũng là lí của vạn vật, vạn sự; tâm là căn nguyên của những cái đó. Cái gọi là bản thể, trong triết học Trung Quốc gọi là bản căn, là chỉ học thuyết tìm tòi cho ra nguyên nhân căn bản và chỗ dựa căn bản của sự sản sinh, tồn tại, phát triển biến hóa của vạn vật trong trời - đất; hoặc nói là nguyên lí cơ bản truy tìm sự thống nhất nội tại giữa con người và tư duy của họ với thế giới.

Thứ ba, Tâm là hoạt động tâm lí hoặc trạng thái tâm lí. Hình thức của hoạt động tâm lí là quá trình tâm lí, trạng thái tâm lí là đặc trưng của hoạt động tâm lí trong thời gian nhất định; tâm lí, cá tính là tổng hòa các đặc tính tâm lí có tính khuynh hướng, bản chất, ổn định của cá thể.

Tâm trong phạm trù triết học Trung Quốc là biểu hiện trạng thái tâm lí, hoạt động tâm lí của con người: tư tưởng, tình cảm, ý chí, dục vọng... "Sự đau buồn của tâm" (tâm trắc) và "tâm thơm thảo " (huân tâm) trong "Chu dịch" là chỉ một tâm tính đặc trưng nào đấy; tâm trong "Tả truyện" cũng có ý nghĩa là tâm tính, ý chí. Tâm là tâm lí, đã được các nhà tư tưởng cổ đại Trung Quốc nhận thức giống nhau. Mãi đến thời cận đại, Lương Khải Siêu mới vận dụng tư

tưởng tâm lí học Phương Tây để giải thích chữ tâm của Trung Quốc, chỉ ra rằng tâm có thể chia thành ba loại: tri (nhận biết), tình (tình cảm), ý (ý chí). Và cho rằng đó là do tính chất và hình thái khác nhau của quá trình tâm lí của con người hình thành nên.

Thứ tư, tâm là chỉ quan niệm về luân lí đạo đức.

Tiêu chuẩn đạo đức cơ bản nhất, trọng yếu nhất là nhân, nghĩa, lễ, trí; bước đầu của nhân, nghĩa, lễ, trí là lòng trắc ẩn, lòng xấu hổ, và căm ghét, lòng từ nhượng, lòng thị phi. Đó là tâm của luân lí đạo đức, tộc loại mà "con người đều có"; khuếch trương, phát huy cái tâm của luân lí đạo đức này thì có thể làm chuẩn tắc cho việc làm người, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Đó không phải là việc truyền bá những nguyên tắc luân lí đạo đức vào cho chủ thể đạo đức, mà là sự tự giác tu dưỡng đạo đức theo bản tâm của con người, sự tự giác tu dưỡng đạo đức này cũng chính là một loại "lương tri", "lương tri" là một phán đoán giá trị tổng hợp.

Hàm nghĩa của tâm đa dạng, rộng rãi; giải thích về nó thì người có nhân thấy nhân, người có trí thấy trí, nhưng không phải mơ hồ hỗn độn, khái niệm không rõ, mà tâm vốn đã được phú cho nhiều hàm nghĩa thì bản thân các hàm nghĩ này cũng rất sáng sủa. Tuy các học giả, các phái giải thích về tâm có nghĩa khác nhau, nhưng bốn cách giải thích nói trên về cơ bản là giống nhau về nhận thức. Có được nhận thức chung này, việc giải thích về tâm của các học giả, của các phái mới có được một cơ sở chung.

Tiết II. Quá trình phát triển phạm trù tâm.

Phạm trù tâm bén rễ từ mảnh đất văn hóa Trung Quốc, phát sinh, phát triển, khai hoa, kết quả trong bầu trời văn

hóa Trung Quốc; mặc dầu đóa hoa này không đẹp, quả cũng được chắc mấy lắm, song nó vẫn có nét đặc sắc và tính cách riêng, mà phạm trù khác không có. Vì thế mà phạm trù khác không thể thay thế được. Sự diễn biến của phạm trù tâm đại thể trải qua các giai đoạn bước đầu xây dựng, phát triển, thành thục, chuyển đổi... tức là các giai đoạn tượng, nhân, thực, hư...

1 - Thời kì bắt đầu xây dựng Tiên Tần là giai đoạn tượng của kết cấu lôgic phạm trù tâm.

Tư duy của người Trung Quốc lúc này có đặc điểm đơn nhất cụ thể. Cái đơn nhất này là sự đồng nhất các thuộc tính, quan hệ, mắt xích, quá trình khác nhau, là cái đơn nhất của kết cấu phức tạp, nhiều tầng thứ. Giữa thời Ân - Chu, Tâm trong giáp cốt văn, kim văn đều chỉ tâm (tim) với nghĩa là khí quan có hình tượng, có thể cảm giác được. Đó là suy tư tổng hợp: lo sợ thì cảm thấy tim bồn chồn, giận dữ thì cảm thấy tim nóng rực lên.

Người xưa cảm thấy các cảm ứng của người ta đối với ngoại vật đều do tim đưa tới, ví dụ khí trời oi bức làm tim khó chịu, lạnh buốt làm tim căng thẳng. Vả lại, tim có thể đập, truyền đi các thông tin trong cơ thể người. Vì vậy, lấy tim làm chúa tể của tai, mắt, mũi, lưỡi và thân. Cho nên, người ta cho rằng tâm (tim) là khí quan có thể tư duy, có thể chỉ huy ngũ quan được. Đương nhiên, điều này cũng có quan hệ với thói quen tư duy của người Trung Quốc cổ đại, thường cho rằng người chủ trì tất phải ở giữa, ở giữa là thống soái.

"Thuyết văn" coi nhân tâm "tại thân chi trung" (ở giữa thân thể) là "Thổ tạng", (Trong ngũ hành thì thủy, hỏa,

mộc, kim ở bốn phương, còn thổ ở giữa, nên viết "Thổ tạng"), đấy là sự biểu đạt của tư tưởng này. Như thế là từ cái tâm có máu thịt của tâm tạng (tim) đi đến khí quan biết suy tư, tư duy. rồi lại phú cho ý thức tinh thần có tri thức, biết suy nghĩ...

Nghĩ có các cách nghĩ khác nhau, ý có các ý kiến khác nhau, suy tư có muôn hình muôn vẻ suy tư... Các loại cách nghĩ, ý kiến, suy tư khác nhau, đối lập, mâu thuẫn, xung đột nhau gộp làm một, phải trải qua suy tư tổng hợp, chọn lọc chặt chẽ, sàng lọc lấy tâm, từ đó xây dựng nên phạm trù tâm. Song lấy tâm trạng làm đối tượng so sánh hoặc làm khách thể truyền tải suy tư, thì đó hiển nhiên là một loại tư duy trực giác hình tượng.

Phàm là động vật thì đều có tim (tâm trạng) như vậy, có thể suy ra động vật đều có khí quan tư duy, cho nên hễ là động vật đều có hoạt động suy tư. Dựa vào đấy, Tuân tự nêu ra: "Thủy hỏa có khí mà vô sinh, thảo mộc có sinh mà vô tri, cầm thú có tri mà vô nghĩa, con người có khí, có sinh, có tri, cũng còn có cả nghĩa nữa, cho nên là cái quí nhất trong thiên hạ vậy". (Tuân tư - vương chế). Có tri hay vô tri, tức là có hoạt động suy tư, tư duy hay không, đó là mấu chốt để phân biệt giữa động vật và thực vật, cũng là cái lẽ vì sao động vật có tim (khí quan tâm tạng), còn thực vật thì không có cơ quan tim (khí quan tâm tạng). Con người và cầm thú đều đã có tri thì tức là đều có hoạt động suy tư và khí quan tư duy. Việc phân biệt giữa người và cầm thú được qui định sâu thêm một thứ tầng nữa, đó là người thì có nghĩa. Nghĩa là một loại ý thức hoặc quan niệm luân lí đạo đức. Nó là qui phạm hành vi được sinh ra trong hoạt động giao lưu giữa người với người, lại được đại đa số

người cùng nhận biết và tiếp thu, là qui phạm tôn thủ nghĩa xuất phát từ đạo đức tự giác ở nội tâm con người. Cho nên xét từ nhân tâm thì có cả tinh thần đạo đức và tinh thần luân lí. Ví dụ "Thượng thư" nói cái tâm đạo đức thiện ác, dù là thần dân hay vua chúa đều phải tâm hoài đạo đức, dĩ đức vi chính, kính đức bảo dân (Lòng mang nặng đại đức, lấy đức làm chính sự, coi trọng đức bảo vệ dân).

Thời Tấn, thăng quan và bãi quan cũng lấy đạo đức làm tiêu chuẩn. "Tả truyện", "Quốc ngữ" và Khổng Tử - Người sáng lập Nho giáo, đã lấy ý thức luân lí đạo đức và đạo đức tự giác làm cái phân biệt giữa người và cầm thú, làm ý thức đạo đức của chủ thể, đối lập với khách thể.

Con người sở dĩ là người mà không phải cầm thú, đó là cả một quá trình tự mình thức tỉnh của con người. Sự tự mình thức tỉnh đó của con người chính là sự coi trọng giá trị và địa vị của con người. Khổng Tử nêu "Nhân nghĩa chi tâm" (tâm nhân nghĩa) tức trên cơ sở nghĩa là cái phân biệt giữa người và cầm thú, còn thêm nhân; như vậy, cái tâm mà Khổng Tử nói bao hàm nghĩa sâu là dục vọng nội tâm, tư duy chủ thể, ý thức đạo đức chủ thể. Mạnh Tử đã tổng kết hàng loạt qui định về tâm trước đây, vừa làm rõ sự khác nhau giữa tâm với các khí quan khác như tai, mắt v.v... và đã nêu ra mệnh đề "Tâm chi quan tắc tư" (Cơ quan tâm thì tư duy), mệnh đề này đã ảnh hưởng đến mấy ngàn năm cục diện tư duy Trung Quốc, vừa coi tâm là chất truyền tải nhằm thực hiện việc tự mình làm trong sạch và hoàn thiện nhân cách của con nười, đi sâu vào ngọn ngành của tinh thần đạo đức nhân nghĩa lễ trí, với những sai khác và đồng nhất của nó, đã nêu cái tâm: trắc ẩn, xấu hổ và căm ghét tư nhượng, thị phi... Có bốn loại tâm này mới có tinh thần

đạo đức nhân nghĩa lễ trí. Mạnh Tử đã truy tìm quan hệ nhân quả giữa ý thức đạo đức tâm và quy phạm đạo đức. Chính có tinh thần truy tìm đó mới phá vỡ được sự hạn chế về loại và sự gò bó ở tâm trạng cá thể, từng bước mở rộng, từ chỗ tận tâm, tri tính, tri thiên mà đạt tới trình độ hợp nhất tâm, tính, thiên tức cảnh giới hợp nhất trời và người.

Tuân Tử đã phát huy tính tự chủ của tâm với tư cách ý thức chủ thể; con người có thể vận dụng ngoại lực làm cho các khí quan như miệng, tai tạm thời mất đi chức năng hoạt động, song không thể vận dụng ngoại lực làm tâm tạm thời mất đi hoạt động tư duy được. Vì vậy, tư duy của tâm là một loại hoạt động tinh thần đặc thù, nó có thể suy tư và phán đoán đối với ngoại vật và bản thân con người mà không chịu sự can dự của ngoại vật. Đấy là đặc tính vốn có của tâm mà Tuân Tử nói đến: Tự cấm, tự sử, tự đoạt, tự thủ, tự hành, tự chủ. Đặc tính này làm tâm có chức năng phân biệt thị phi, thiện ác, và được gọi là "vua của mọi hình dạng", "thiên quân" của "chúa thần minh".

Những qui định về phạm trù tâm như vậy vẫn thuộc vào giai đoạn tư duy trực quan mang tính hình tượng với những sai khác và đồng nhất của nó. Tuy "Quản Tử" cho rằng nhận thức của tâm chủ thể đối với khách thể phải làm cho tâm giữ được trạng thái hư, nhất, tĩnh; Tuân Tử cũng nói "Tâm tri" phải "hư nhất nhi tĩnh", nhưng cũng mới nói làm thế nào để xử lí tốt quan hệ biện chứng giữa tàng và hư, lưỡng và nhất, động và tĩnh, phát huy được cộng năng của tâm là hư hàm tàng, nhất kiêm lưỡng, tĩnh chế động, thế là phải hư tâm, nhất tâm, tĩnh tâm, từ đó mà phát huy có hiệu quảhơn nữa công năng nhận thức và hiểu biết của tâm

mà thôi. Chứ ở đây chưa nói đến giai đoạn "nhân" (nguyên nhân) của phạm trù tâm.

Song trong việc khảo sát kết cấu lô gich hình tượng của phạm trù tâm, phải kể đến "Quản Tử" và Tuân Tử; hai ông đã khảo sát công năng nhận thức và hiểu biết của tâm trong mối quan hệ giữa ý thức chủ thể và đối tượng khách thể, tức mối quan hệ giữa nhân và ứng. Đồng thời đã xây dựng nên giai đoạn tinh hình tượng của phạm trù tâm trong mối quan hệ đồng nhất và sai khác biện chúng giữa hư và tàng, nhất và luỡng, tĩnh và động. Đấy là đại thể tình hình phát triển phạm trù tâm thời kì Tiên Tần.

II - Thời kì phát triển Hán - Đường
Giai đoạn nhân (Nguyên nhân) trong sự phát triển kết cấu lôgic của phạm trù tâm.

Mặc dầu ở thời kì Tiên Tần, Mạnh Tử đã từng có tìm tòi mối quan hệ nhân quả giữa ý thức đạo đức và qui phạm đạo đức, song chỉ là sự tìm tòi không phổ biến, chung chung. Tiên Tần là thời kỳ mở rộng đa nguyên, trăm hoa đua nở, trăm nhà đua tiếng trong giới tư tưởng ở Trung Quốc, lại là thời kỳ khởi nguồn của tư tưởng Trung Quốc; bất cứ tư tưởng nào sau này đều có thể tìm thấy nguyên hình hoặc phôi thai của mình trong đó. Phạm trù tâm Trung Quốc đã trải qua sự tìm tòi, tranh luận của các học gia, các phái từ các góc độ, mặt bằng, thứ tầng khác nhau; mọi người đều đã có những lí giải sâu hơn một tầng diện về bên trong bản thân phạm trù tâm cũng như mối quan hệ và sự gắn bó giữa nó với các phạm trù khác, đồng thời đã phát hiện ra mối liên hệ tất nhiên, ổn định trong đó, cũng tức là mối liên hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Tuy rằng quan

hệ nhân - quả là một trong những hình thức phổ biến của mối liên hệ lẫn nhau giữa các sự vật và hiện tượng, song nó là căn cứ lôgich của tư tưởng quyết định luận và nguyên tắc chỉ đạo hoạt động tự giác của con người. Quan hệ nhân quả thời cổ đại Trung Quốc tuy có tính máy móc, song phần lớn đã có tính hữu cơ. Quan hệ nhân-quả có tính máy móc cho rằng mọi quan hệ của sự vật đều là đơn nhất, còn quan hệ nhân-quả có tính hữu cơ không phải là mắt xích của quyết định luận tuyến tính đơn nhất, mà là quan hệ mở rộng, phi tuyến tính của sự phát triển mối liên hệ nhiều hướng.

Thời kỳ Tần Hán, thuyết nhân-quả có tính hữu cơ và thuyết nhân-quả có tính máy móc song song tồn tại. ""Lã Thị Xuân Thu" lấy cái tâm trong việc yêu dân, "thuận dân tâm" (thuận lòng dân), đắc dân tâm (được lòng dân) làm nhân, lấy việc công thành danh toại, trị được nước làm quả. Đổng Trọng Thư lấy thiên tâm làm nhân, lấy cái lành cái dữ đạt được trong thế giới hiện thực làm quả. Thiên tâm tuy tôn trọng đức đạo coi nhẹ hình phạt, có lòng nhân ái với cả con người và nhà vua nhưng nếu vua chúa không thực hiện được chính, không có lòng nhân ái yêu nhân dân, thì thiên tâm sẽ giáng tai họa, khiển trách ghê gớm cả vua chúa và thần dân. Đó là vì kết cấu cơ thể, hoạt động sinh lí, tư tưởng tình cảm của con người đều là gốc ở trời, đều có sau thiên tâm. Nhân tâm sinh ra vì thiên tâm, biến động theo thiên tâm. Ở đây nguyên nhân và kết quả nhất nhất đối ứng nhau, là mối liên hệ nhân quả tuyến tính đơn nhất, từ đấy dẫn đến quyết định luận. Cái quyết định luận này đã tạo ra một cách méo mó bầu không khí văn hóa "loại bỏ bách gia, độc tôn Nho thuật", đã làm xuất hiện học

phong kinh học khô cứng, máy móc, đơn hướng, mang đặc trưng của thuyết nhân quả có tính máy móc.

Thời Hán, trong khi đi tìm nguyên nhân tận cùng đã làm cho nhà Tần đang cường thịnh bị mất đi nhanh chóng, đã có được một nhận thức chung, đó chính là không thể dùng biện pháp ngay lập tức thu phục nhanh thiên hạ để trị thiên hạ được, ngay lập tức thu phục nhanh thiên hạ có thể dùng phương pháp quyết liệt, "mưa to gió lớn" quét sạch mọi thế lực, tập đoàn hoặc giai cấp đối địch, đập nát ngay, tiêu diệt ngay đối phương trong chốc lát về chính trị, kinh tế cho đến cả thể xác con người, để giành lấy thắng lợi nào đấy. "Thắng làm vua, thua làm giặc", điều này đã chứa đựng nhân tố phi lí tính, thậm chí phi lí trí. Cái đau xót của Tần Thủy Hoàng là ở chỗ không nhận thức được sự khác nhau giữa đánh thiên hạ và trị thiên hạ, bê nguyên xi các biện pháp thực hiện có hiệu quả tích lũy được trong quá trình thu phục thiên hạ để trị vì thiên hạ, vẫn áp dụng chính sách bạo lực kiểu quyết liệt, "mưa to gió lớn " áp đảo, không thực hiện việc chuyển biến từ thu phục thiên hạ sang trị vì thiên hạ, kết quả là sau 5 năm thống nhất Trung Quốc, nhà Tần đã bị sụp đổ. Trị vì thiên hạ là làm sao trị quốc an bang. "Đại học" đã đề ra 3 cương lĩnh, 8 điều mục, tức là nói đến vấn đề thành ý, chính tâm. "Quá Tần luận" của Giả Nghị đã tính sổ những sai lầm của nhà Tần và nói gọn trong một câu đó là: "Không thi hành nhân nghĩa". Thi hành chính sách nhân nghĩa là phát triển sức sản xuất làm dân có nhiều tài sản mà an cư lạc nghiệp là "điều tra không muốn thì đừng thi hành đối với người khác". Tôn trọng sự độc lập nhân cách của con người, không nên đem điều tra không muốn gán cho người, người và ta phải bình đẳng,

phải có lòng ta thành, người thành; người thành, vật thành. Đó chính là phương pháp coi trọng lí trí và lí tình. Thời đầu Hán việc nghiên cứu xem xét về quan hệ nhân quả khiến nhà Tần mất nhanh, có ý nghĩa lí luận sâu sắc. Các vua chúa sáng suốt trong các triều đại ở Trung Quốc đều lấy đó làm bài học, chỉ có một số những tên vuangu dại, ngông cuồng không hiểu biết về nền văn hóa truyền thống của Trung Quốc, thì đó là chuyện ngoại lệ, không kể đến.

Kỳ thực thì ngay trong "Lã Thị Xuân Thu" do môn khách Lã Bất Vy, Thừa tướng nhà Tần tổ chức biên soạn, hoặc ngay trong "Hoài Nam Tử" sau này, đều có một tấm lòng độ lượng thu phục được trăm nhà và có một chí khí vượt xa trăm nhà, chứ không như Tần Thủy Hoàng "dĩ pháp vi giáo" (Giáo dục bằng luật pháp), bài xích tất cả: bỏ đạo, chôn nhà nho, đốt sách; "Hai người bàn về "thi", "thư" thì vứt ra chợ; những người lấy xưa chống nay thì bị xử tội cả tộc". (ngẫu ngữ "thi", "thư" giả khí thị, dĩ cổ phi kim giả tộc" ("Sử kí - Tần Thủy Hoàng bản kí"). "Lã Thị Xuân Thu" và "Hoài Nam TỬ" thẩm thời độ thế (thẩn xét thời cơ, dẫn đo thời thế), giảng luận (bàn về) đạo đức, đề xướng nhân nghĩa, xây dựng nên hệ thống lí luận trị quốc an dân thống nhất. Các sách này nhìn tâm với tư cách là ý thức chủ thể, trình bày và phân tích công năng của tâm, chủ trương tâm hàm chứa trí, tâm là gốc của thân, thánh nhân lấy việc yêu thương dân, mạng lợi ích cho dân làm tâm, thánh nhân mang trong lòng thiện tâm, thực hành huyền đức ở tâm v.v..., mong muốn xây dựng nên kết cấu thống nhất từ vũ trụ đến con người, từ ý thức chủ thể của con nười (tâm) đến ý thức khách thể (thiên tâm), nhằm đạt tới trình độ cùng với "Thiên địa hợp đức, nhật nguyệt hợp minh, quỷ thần hợp linh, tứ thời hợp tín".

Và qui định đặc điểm của "thiên tâm" là hòa hợp, thiên địa hòa hợp thì vạn vật sinh, tứ thời hòa hợp thì vạn vật thành. Nhân tâm nói theo thiên tâm và hòa hợp với thiên địa, nhật nguyệt, tứ thời. Đây là một hoài bão lí trí hoặc lí tính, chứ không phải một sự mất thăng bằng phi lí trí, phi lí tính kiểu "mưa to gió lớn".

Chính vì vậy, cái bên trong quan hệ nhân quả giữa thiên tâm và trị quốc an dân của "Lã Thị Xuân Thu" và "Hoài Nam Tử" là nhân vị (con người làm ra), ý thức chủ thể là trung gian, đây là mắt xích quá độ từ quan hệ nhân quả có tính máy móc chuyển sang quan hệ nhân quả có tính hữu cơ. Đến "Hoàng đế nội kinh" bàn về tâm thì đã chuyển đổi cách nhìn vốn có, coi cơ thể con người là một vũ trụ nhỏ. Tâm là cái chuyên tinh của ngũ tạng, là mấu chốt của sinh mệnh, xuất xứ của tinh thần, được định vị trong vũ trụ nhỏ với tư cách là ý thức chủ thể và là giá trị trong trời đất đại vũ trụ.

Giá trị của đại vũ trụ trong trời đất được coi bằng giá trị vũ trụ nhỏ là thân thể con người. "Nội kinh" đã từng chia sự nhận thức và hiểu biết của ý thức chủ thể đối với đối tượng khách thể làm mấy thứ tầng:

1 - Ý thức chủ thể (tâm) tiếp xúc với đối tượng khách thể và có thể nhận thức và hiểu biết đối tượng, gọi là tâm có thể nhận vật (nhiệm vật) ;

2 - Sau khi ý thức chủ thể (tâm) tiếp xúc với đối tượng khách thể thì hình thành một loại ý niệm, gọi là ý.

3 - Từ ý niệm sinh ra quyết tâm thực hiện ý niệm đó, gọi là chí;

4 - Để thực hiện chi mà suy xét đến tình hình các mặt và qui luật diễn biến của chúng, gọi là tư;

5 - Trong quá trình suy tư, thường phải tiến hành suy diễn từ cái này sang cái kia, từ gần đến xa, gọi là lự;

6 - Và từ suy đoán, tìm ra được phương án giải quyết vấn đề, gọi là trí. Các hình thức lí tính của ý thức chủ thể: ý, chí, tư, lự, trí... chính là quan hệ nhân quả có tính hữu cơ.

Đến thời kỳ Ngụy Tấn Nam Bắc Triều, tình hình cục diện thống nhất của Tần - Hán bị phá vỡ, sự phiền toái cứng nhắc của kinh học Lưỡng Hán tỏ ra hết sức xa vời với tình trạng phân tranh loạn lạc của xã hội hiện thực và tình trạng sinh mệnh không được đảm bảo; Trong điều kiện đó, người ta cần có một học thuyết giản dị, tiện lĩnh hội và nắm vững để làm chỗ dựa tinh thần cho con người. Ý thức chủ thể (tâm) của con người không còn là nô tỳ hoặc công cụ thuần phục của ý thức khách thể, mà là sự nhấn mạnh ý thức độc lập của chủ thể. Sự nhấn mạnh ý thức độc lập của chủ thể trước hết là sự trói buộc ý thức khách thể hoặc là làm xói lở và tiêu tan mất cả hệ thống (mạng lưới). Vì vậy, đã xuất hiện hệ thống lí luận lấy không có (không tồn tại) làm gốc; tiêu trừ hết thảy các điều kiện, đối tượng, hoàn cảnh, giới hạn bên ngoài nhằm đạt tới sự tự do của ý thức chủ thể, đã xác lập nên triết học lấy ý thức chủ thể (tâm) làm thước đo.

Dù là thuyết "lấy tâm bàn về tài tính" của Lưu Thiệu, quan niệm "trời đất lấy vô làm tâm, yên lặng cho đến hư vô là bản chất trời đất": của Vương Bật hay là "Vô tâm ứng

vật, hư tâm tập đạo" của Quách Tượng, vô tưởng là tâm của Trương Trạm v.v... đều đã nhận thức được rằng quan hệ nhân quả giữa ý thức chủ thể với ý thức khách thể là tương đối, là thuận với tự nhiên. Tuy "Sùng hữu" của Bùi Ngỗi có khác với "qúi vô" của Vương Bật, chủ trương tâm không phải hư vô mà là có, nhưng Bùi Ngỗi chủ trương ý thức, tư duy chủ thể (tâm) và đối tượng khách thể vừa có mối liên hệ với nhau, lại vừa có sự khác nhau, ý thức chủ thể có thể ràng buộc, ảnh hưởng đến đối tượng khách thể, đồng thời cũng nhấn mạnh ý thức độc lập của chủ thể. Từ đó mà nói, Bùi Ngỗi và Vương Bật cũng có mặt giống nhau. Mặt giống nhau đó là tinh thần cơ bản thời Ngụy Tấn. Đây cũng chính là nói tư tưởng văn hóa triết học của một thời kỳ có thể mang đủ màu sắc rực rỡ, muôn màu muôn vẻ khác nhau, nhưng đều thấu suốt tinh thần cơ bản của thời đại đó, chứ không thoát ra giữa trời đất được. Tinh thần cơ bản đó cũng chỉ tỏa sáng trong những giống nhau và khác nhau đó, chứ chủ trương nhất mực chỉ lấy giống nhau, không cho tồn tại sự khác nhau, coi cái khác là tà thuyết dị đoan thì thực ra là hành vi tự sát đối với tinh thần cơ bản của thời đại, tinh thần thời đại đó cũng sẽ trở thành đơn điệu, một chiều, không sáng sủa, cứng nhắc không thay đổi, chỉ có thể viết lên hai chữ "Trắng không" trong lịch sử phát triển tư tưởng văn hóa của dân tộc Trung Hoa. Và dĩ nhiên "trắng không" là không thể được, vì ở nơi này "trắng không" thì ở nơi kia lại phát triển. Thời Đông Tây Tấn, Nam Bắc Triều đã xuất hiện tình hình đan xen đó, nên nhân quả cũng xuất hiện tính đa dạng.

Thời kỳ Tùy Đường, cục diện chính trị của Trung Quốc từ phân tán đi đến hợp nhất, nhưng sự thống nhất về chính

trị thực ra không đòi hỏi phải bảo đảm thống nhất hành vi con người về mặt tư tưởng. Tính đa dạng về tư tưởng văn hóa vốn không phải là lực li tâm hoặc lực phân tán của một quốc gia thống nhất; ngược lại, tính đa dạng, bổ sung cho nhau về tư tưởng văn hóa chính lại là nguồn sống và lực hướng tâm.

Chính sách dung nạp, bao hàm cả bà: Nho giáo, Thích giáo và Đạo giáo thời Tùy - Đường đã tạo nên bước phát triển cao độ của nền văn minh Trung Hoa. Ngay cả sự phát triển lí luận Phật giáo ngoại lai cũng đã vượt hẳn nơi phát sinh ra nó. Ba giáo phái: Nho, Thích, Đạo vừa đấu tranh kịch liệt với nhau, lại vừa hấp thu, thẩm thấu vào nhau, không những đã hoàn thiện hệ thống lí luận của riêng mình mà còn thúc đẩy việc nâng cao toàn bộ trình độ học thuật của dân tộc Trung Hoa.

Với sự công kích của tư tưởng Phật giáo và Đạo Giáo, trong Nho gia truyền thống đã xuất hiện cuộc tranh luận có cần hấp thu tư tưởng văn hóa ngoại lai hay không Tiêu biểu là Hàn Dũ, kiên trì truyền thống nho gia, ông chủ trương áp dụng biện pháp đối với Phật giáo là dùng người của họ đánh họ, đốt sạch của họ, đuổi chỗ ở của họ", Vương Thông, sau đó là Liễu Tông Nguyên đều chủ trương "Thống nhất, hợp nhất Nho - Thích", "ba tôn giáo có thể kết hợp làm một". Tuy rằng Nho, Thích, Đạo ở thế chân vạc, môn phái của ba tôn giáo thâm nghiêm, song không tránh khỏi ảnh hưởng, hấp thu lẫn nhau, nhất là bản thân tinh thần văn hóa tốt đẹp "không có cái gì qua mà không tới" của Trung Quốc, vốn mang đầy đủ tính bao dung rộng lớn, đã làm cho ba tôn giáo này bổ sung cho nhau trong tranh luận.

Ngay đến cả Hàn Dũ cũng đã tiếp thu ảnh hưởng của Phật giáo, ông kiên trì đạo thống, lấy đạo làm tâm, trong tâm có đạo, hành động có phương hướng, thống nhất ý thức đạo đức chủ thể với hành vi đạo đức. Tư tưởng của Liễu Tông Nguyên thì có nét đặc sắc chủ yếu là ở đạo đại trung chí chính, ở tâm kinh thế (Tâm kinh bang tế thế).

Tinh thần tôn giáo của đạo Phật là ở chỗ thức tâm kiến tính thành Phật. Thiên Đài Tông đã dung hợp chủ thể với khách thể, tâm với pháp, "Tâm thị nhất thiết pháp, nhất thiết pháp thị tâm cố" (Tâm là tất cả pháp, tất cả pháp đều do ở tâm mà ra), coi tâm là gốc của mọi pháp, "tam thiên tại nhất niệm tâm". Trí Nghỉ cho rằng tâm, chúng sinh, Phật, ba cái đó không khác nhau. Cái gọi là tâm, bảo nó có mà không thấy mầu, thấy chất, bảo nó không mà lại có suy tư. "Tâm pháp phi nhân phi quả, có thể xem như lí, tức phân biệt nhân quả, tên là Liên Hoa, đều từ một tâm mà nhìn ra cả." (Tâm pháp phi nhân phi quả, năng như lí quan, tức biện nhân qủa, thị danh Liên hoa, do nhất tâm thành quan).

Tâm có công năng quan sát chiếu rọi,, "Ban đầu nhìn là nhân, khi đã già rồi nhìn ra nó là quả. " ("Sơ quan vi nhân, quan thành vi quả"). Quan hệ nhân quả chiếu rọi được là nhờ ở hồi tâm hướng thiện. Lấy vạn pháp mà nói thì tâm là gốc; lấy hình thái cụ thể của tâm mà nói lại có tâm phiền não, tâm khổ quả, tâm nghiệp.

Tôn chỉ của tâm là từ trong phiền não mà tìm ra trí tuệ cao nhất; công dụng của tâm là từ trong tâm nghiệp mà tìm ra giải thoát; tâm khổ là chân tâm của Phật, là chủ thể của tâm. Tông Mật, Hoa Nghiêm Tông cho rằng cái "Nhất

chân pháp giới" Thống nhiếp (hấp thu tất cả) và sản sinh ra bốn pháp giới, đó tức là tâm, tâm hòa vào cái vạn hữu (có) mà thành ra bốn loại pháp giới. Tâm là cái giác ngộ vốn có của mọi chúng sinh, còn gọi là tính Phật, linh giác. Tu đạo thành Phật chính là nhằm đạt tới cái tâm đó. "Nếu chợt giác ngộ thì cái tâm mình vốn trong sạch, trước hết là không phiền não gì, nếu tự bản thân mình lại có đủ trí thông minh tài trí không bị thất thoát mai một nữa thì cái tâm đó là Phật". (Nhược đốn ngộ tự tâm, bản lai thanh tịnh, nguyên vô phiền não, vô lậu trí tính bản tư cụ túc, thủ tâm tức Phật).

Chỉ cần chợt giác ngộ chân tâm đó thì chúng sinh sẽ là Phật. Tông Mật đã phân tích phê phán thuyết về tâm của các học giả đương thời và đã đạt tới trình độ rất cao.

Song Phật giáo bàn về tâm, đều lấy tâm làm bản thể, bất kể là ba giới của phái duy thức là duy tâm, duy thức vạn pháp, duy thức nhất thiết đã xuất hiện, hay là cái mà phái Thiền Tông gọi là giác ngộ bản tâm thì sẽ có thể tự nhận thức được bản tính tức là tính Phật. Đấy là nhận thức chung của Phật giáo.

Phái Thiền Tông cho rằng tự tính tâm địa, lấy trí tuệ chiếu rọi sáng rõ trong ngoài, tự nhận ra bản thân. nếu nhận thức đượoc bản tâm thì tức là được giải thoát, mà đã được giải thoát thì tức là bát nhã tam muội, mà đã giác ngộ bát nhã tạm muội tức là vô niệm. Vô tâm vô niệm chợt giác ngộ thành Phật. Bản tâm của mỗi người đều bao hàm bản tính chân như, đều có căn cứ bên trong để thành Phật, Phật là ở trong tâm mình, chứ không phải là hình bóng bên ngoài. Phái thiền Nam Tống cho rằng ý thức chủ thể của

tự tâm chính là tất cả Phật pháp, mục tiêu và mức độ tu hành của tôn giáo quyết định ở tự tâm, chứ không phải ở ngoài tâm. Đó là nói tìm ra nhân thành Phật và quả thành Phật đều là tự tính, tự tâm mình. Tâm đó là nhân, ngoài tâm không có nhân; tâm đó là quả, ngoài tâm không có quả; nhân quả đều do tâm sinh ra. Họ đã bỏ qua việc tìm kiếm nguyên nhân đằng sau hiện tượng, kết quả diễn biến hiện tượng và sự tìm tòi những mắt xích trung gian trong mối liên hệ tất nhiên của chúng, mà qui tất cả vào tự tâm.

Trên một ý nghĩa nào đó mà nói, lí luận Phật giáo là thuyết hữu tâm, tâm tức là pháp, tâm tức Phật tính; lí luận Đạo giáo là thuyết vô tâm. Thành Huyền Anh cho rằng vứt bỏ mọi tri giác, bỏ rồi lại bỏ nữa, làm cho tâm có hình giống cây khô, dạng giống tro chết, trở thành cái tâm vô tâm mà thuận theo tự nhiên của nó, phát triển đạt tới mức huyền diệu, đấy tức là tọa vong hoặc vong tâm. Và từ đó không còn chịu sự gò bó, hạn định, ràng buộc của tâm nữa mà đạt tới sự tự do của ý thức chủ thể. Dĩ nhiên phái Thiền Tông cũng có nói vô tâm, vô niệm. Cái gọi là vô tâm không phải là chỉ việc gạt đi mọi tác dụng của tâm, mà là nhằm chỉ tác dụng ý thức hư vô quên hết sai lầm. Điều này tuy có những chỗ khác với vong tâm của Đạo giáo, song cũng có chỗ giống nhau. Chỗ độc đáo trong quan hệ nhân quả của Phật giáo và Đạo giáo Trung Quốc không phải là luật nhân quả máy móc đơn tuyến; mà là luật nhân quả hữu cơ.

III - Thời kì Tống - Nguyên - Minh - Thanh. Giai đoạn thực trong sự phát triển kết cấu lôgíc phạm trù tâm.

Giai đoạn thực là bước tiến sâu hơn vào giai đoạn nhân của phạm trù tâm. Trong khi suy tư về quan hệ nhân quả, con người biết có hai loại khả năng liên hệ, tức là tính ngẫu nhiên và tính tất nhiên. Đấy chính là vấn đề "sở đương nhiên" và "sở dĩ nhiên" mà các nhà triết học Tống - Minh thường nói đến. "Sở đương nhiên", "Sở dĩ nhiên" là xu thế phát triển tất nhiên, xác định, không thay đổi của mối liên hệ giữa các sự vật. Quá trình triển khai xu thế này chính là qui luật hoặc xu thế ổn định của sự vật. Nó là tất nhiên hợp với lô gíc. Nhưng sự phát triển của sự vật cũng có xu thế sai lệch, phi lí, không lôgíc, đó là tính ngẫu nhiên.

Hai cái này tác dụng lẫn nhau, thâm nhập vào nhau thúc đẩy tư tưởng văn hóa phát triển.

Tình trạng phiên trấn cát cứ cuối thời Đường và phân chia Ngũ Đại - Thập quốc không phải do chính sách tư tưởng văn hóa kiêm dung bình xúc (bao dung hàm chứa tất cả) thời Đường gây ra, mà là sai lầm do xử lí không tốt mối quan hệ giữa tập quyền trung ương với phân quyền địa phương, cũng như mối quan hệ trong việc bổ nhiệm, bãi miễn quan lại, nhân sự địa phương, tài chính, chính trị, dẫn tới chỗ thế lực cát cứ địa phương bành trướng mà đuôi đã lớn thì không cắt bỏ được.

Thời Tống, người thống trị tiếp thu được bài học sai lầm ở thời Đường, đã tập trung hết quyền lực về quân sự, chính trị, tài chính, bổ nhiệm, bãi miễn quan lại về cho trung ương, hoàn thiện chế độ giám sát quan lại địa phương,

các quan lại chủ yếu của chính quyền địa phương cấp huyện trở lên (như tri huyện, huyện úy, chủ bạ, đều xuất thân tiến sĩ) không những đều do trung ương tuyển chọn, bổ nhiệm, hơn nữa chỉ được nhận chức ba năm, sau đó hoặc miễn nhiệm hoặc bổ nhiệm việc khác nhằm tránh quan lại địa phương gây dựng thế lực riêng và tạo thành tình trạng "kim đâm không thủng, nước ngâm không vào".

Như thế, Thời Tống tuy vẫn tiếp tục chấp hành chính sách tư tưởng văn hóa bao dung hàm chứa cả ba tôn giáo Nho, Thích, Đạo, nhưng cũng không gây ra tình trạng phân liệt (Sau thời Tống, Trung Quốc không còn xuất hiện cục diện phân liệt nữa). Do vậy, việc qui nguyên nhân Trung Quốc bị phân liệt về cho việc đa nguyên hóa tư tưởng văn hóa bao dung hàm chứa tất cả, là không phù hợp sự thực.

Ngược lại, chính sách tư tưởng văn hóa đó đã tạo nên nền văn hóa thời Đường đứng đầu văn minh thế giới và các thành tựu khoa học kỹ thuật nổi tiếng thế giới (hoàn thành ba phát minh lớn) ở thời Tống, điều này cũng đã tạo ra bầu không khí văn hóa ưu việt và không khí học thuật tự do để các nhà tư tưởng thời Tống sáng tạo ra lí học trên cơ sở dung hợp tư tưởng của cả ba tôn giáo. Nho, Thích và Đạo, hình thành nên đủ mọi loại học phái như; Liên học, Lạc học, Quan học, Thục học, hoặc Kinh công tân học, Sóc học, Thúc học, hoặc Mân học, Vụ học, Hồ Tương học phái, Vĩnh Gia học phái, Vĩnh Khang học phái v.v...

Các học pháo mọc lên như rừng, cọ xát lẫn nhau, làm xuất hiện đỉnh cao tư duy lí luận của Trung Quốc. Gộp thời Đường và Tống lại, có thể nói đó là đỉnh cao thứ hai của nền văn minh thế giới sau nền văn minh cổ Hi Lạp.

Phạm trù tâm của Thiệu Ung và Chu Đôn Di có hình thức chuyển biến từ Phật, Đạo, Nho thời Tùy Đường sang Tân nho học - Lí học thời Tống Minh. Hai ông đã đi được một bước trong việc dung hợp Nho, Thích, Đạo, sáng tạo ra Lý học. Thiệu Ung lấy tư tưởng tâm ở trước trời đất, trời đất từ ta mà ra, thuyết minh về căn cứ tất nhiên sinh ra và phát triển biến đổi của trời đất, coi dấu tích trong hậu thiên chi học là sự hiển hiện của cái tâm trong tiên thiên chi học. Trương tải đề ra "nhân bản vô tâm, nhân vật vi tâm", lấy tâm làm chủ thể của nhận thức, lí sự vật làm khách thể nhận thức, nhận biết của chủ thể (tâm) lấy sự vật khách thể làm căn cứ, còn lấy thuyết tâm thống (tâm tóm chung tất cả) tính tình để gây ảnh hưởng đến học thuyết tâm tính của lý học Tống Minh. Rõ ràng về định vị mối quan hệ chủ thể và khách thể, Thiệu Ung và Trương Tải ở hai đầu không hẹn mà lại gặp nhau.

Nhị Trình đã đi sâu thêm một bước làm phong phú thêm hai đầu Thiệu Ung - Trương Tải và dùng phương pháp "Thể dụng nhất nguyên" (cái thể và cái dụng cùng một nguồn gốc) để lí giải.

Tâm vừa là phạm trù chủ thể, vừa là phạm trù bản thể. Tư tưởng tâm lí hợp nhất, tâm tức tính của họ đã tạo ra phái Lục Cửu Uyên - Vương Dương Minh trong lí học; tư tưởng phân chia đạo tâm và nhân tâm, tính tức lí của họ lại dẫn tới nảy sinh ra phái Chu Hi. Giữa hai ông họ Trình vừa có chỗ giống nhau, lại vừa có chỗ khác nhau. So với Trình Di thì Trình Hạo nhấn mạnh hơn về vai trò và tác dụng của ý thức chủ thể tâm, có hàm nghĩa bản thể. Trình Di chú trọng tính siêu việt của lí mà hạ thấp tiêu chuẩn về địa vị và tác dụng của ý thức chủ thể của tâm, khiến nó chỉ

có ý nghĩa chủ thể mà thôi. Không những học phong, khí chất, quan điểm của hai anh em nhà họ Trình có khác nhau, mà ngay cả giữa thày trò của họ cũng còn có những nghi ngờ chất vấn lẫn nhau. Ví như cuộc tranh luận về tâm giữa Trình Di và Lã Đại Lâm chẳng hạn, đã phản ánh được đạo lí cả người dạy và người học đều cùng trưởng thành lên. Trình Di lấy tâm làm cái hòa dĩ phát, Lã Đại Lâm thì cho tâm là cái trung vị phát. Giả dụ lấy tâm làm cái dĩ phát thì trước vị phát, cái tâm liệu có phải là không tồn tại được không? Lã Đại Lâm cho rằng, trước vị phát tâm thể rõ ràng là có đấy và cái dĩ phát là cái dụng của tâm. Qua thảo luận, Trình Di đã sửa đổi quan điểm mình và tiếp thu tư tưởng tâm kiêm thể, dụng của Lý Đại Lâm, "Sở đương nhiên" và "Sở tất nhiên" của tâm là thể - dụng nhất nguyên.

Đi theo hướng khác nhau mà Nhị Trình đã mở ra, Chu Hi cho rằng nhân tâm hư linh, lấy tâm hư đối với lý thực, tâm đây là nói ý thức chủ thể đối với tinh thần khách thể, là sự thể nhận đối với lí, tức là tâm phải đạt tới cùng lí thông qua các khâu như cách vật (truy tìm nguồn gốc của sự vật), tư lự... Công năng hoạt động của tâm có mối liên hệ mật thiết với lí, lí không rời tri giác, tri giác không rời lí, song tâm là phạm trù nhận thức, chứ không phải là phạm trù bản thể, hai cái đó vẫn có sự khác nhau căn bản, cũng giống như quan điểm của Chu Hi vừa liên hệ đạo tâm với nhân tâm, nhân tâm với thiên tâm, lại vừa phân biệt chúng với nhau. Lí là lí sở dĩ nhiên và sở đương nhiên, cũng tức là lí tất nhiên; tâm dựa vào việc nắm từng sự từng vật mà xuyên suốt tự nhiên, có tính ngẫu nhiên. Cương lĩnh và hạt nhân lí luận về Tâm của Chu Hi là thuyết tâm thống tính tình.

Ở đây, công năng và tác dụng của tâm mới được phát huy đầy đủ, chẳng hạn như tâm kiêm động tĩnh, thể dụng; vị phát dĩ phát; tính là thể, là tĩnh, là vị phát; tình là dụng, là động, là dĩ phát. Về quan hệ lẫn nhau, thì giữa tâm và tính vừa có khác nhau lại vừa có giống nhau; Chu Hi phản đối quan điểm của Nhị Trình cho "tâm túc tính", đánh đồng tâm và tính. Lý luận về tâm của Chu Hi vừa khác với lí luận cho tâm có thể sinh ra trời đất của Phật giáo, cũng vừa khác với cả lí thuyết cho tâm ta tức là vũ trụ của Lục Cửu Uyên.

Nếu nói Chu Hi đã tuân theo đường hướng lí tuyệt đối do Trình Di mở ra, thì Lục Cửu Uyên lại tuân theo đường hướng lí chủ thể do Trình Hạo mở ra. Vì vậy, Chu Hi đã phê bình cái sai lầm của Lục Cửu Uyên ở chỗ: chỉ nói đến cái tâm thôi là vạn pháp đều có cả, điều này giống với sai lầm của Thích Thị, không có vai trò của khí, lấy khí thô thiển xấu xa làm cái lí tinh xảo đẹp đẽ của tâm, trộn lẫn lí và khí làm một. Lục Cửu Uyên lấy tâm làm căn cứ của vạn vật trong thế giới, giống y như Phật giáo, nhưng hàm nghĩa luân lí đạo đức mà tâm bao hàm thì lại khác với Phật giáo.

Lấy công năng nhận biết của tâm với tư cách chủ thể mà nói thì không khác Chu Hi, song nếu lấy tâm túc lí mà nói thì lại khác Chu Hi. Lục Cửu Uyên lấy tâm ta làm thể thống nhất giữa bản thể vũ trụ với khí quan cụ thể của thân thể con người.

Vì vậy mà ông không phân biệt giữa những cái hình nhị thượng (siêu hình) và hình nhi hạ (hữu hình) như giữa thái cực và âm dương, giữ đạo và khí (khí cụ), giữa tâm và lí, giữa thiên lí và nhân dục, giữa tâm tính và tài tình..., Ông cho rằng sự phân biệt này là hết sức có hại.

Trương Thức và Lã Tổ Khiêm tuy cùng là đạo học, nhưng tư tưởng học thuật có xu hướng điều hòa Chu Hi và Lục Cửu Uyên. Họ cọ xát nhau, hấp thụ nhau, tiến hành tranh luận bình đẳng, tự do, thúc đẩy cho sự phồn vinh tư tưởng học thuật thời Lưỡng Tống.

Trương Thức coi sự biến hóa của vạn vật trong trời đất là cái bản nhiên của tâm thể ta. Ông khác với Lục Cửu Uyên là đã đề xướng tâm là hình nhị thượng, khí là hình nhi hạ, lấy hình nhi thượng và hình nhi hạ để phân biệt lí và khí, tức là lấy lí làm cái sở dĩ nhiên, sở tất nhiên của khí. Các ông Hứa Hoành, Lưu Nhân, Ngô Trừng thời Nguyên có công lớn nhất về mặt truyền bá phổ biến rộng rãi Đạo học Trình - Chu trong toàn quốc, những về mặt điều hòa giữa Chu và Lục, lại nghiêng về phía Lục Cửu Uyên, thì có chỗ giống với Trương Thức và Lã Tổ Khiêm. Thời Nguyên - Minh, Đạo học Trình - Chu trở thành tư tưởng thống trị; nhưng về tư tưởng thì lại có sự phát triển tâm học Vương Thủ Nhân, có liên quan với Trình - Chu, và lại xung đột kịch liệt với học thuyết Trình - Chu.

Việc xây dựng nên tâm học Vương Thủ Nhân đánh dấu một đỉnh cao nữa mà lí học Tống - Minh đã đạt được về mặt dung hợp Nho, Thích và Đạo giáo. Tâm học được truyền bá nhanh chóng, ảnh hưởng sâu rộng không những trong tầng lớp trí thức, mà cả trong công nhân nông phu bên dưới. Việc xây dựng nên tâm học Vương Thủ Nhân đánh dấu sự hoàn thành của tâm học, người sau chỉ phát huy và ứng dụng vào thực tiễn mà thôi, rất ít có người vượt qua được. Thời bấy giờ, vượt qua tâm học (tâm bản thể) cũng có nghĩa là vượt qua Đạo học (lí bản thể) thì chỉ có khí học. La Khâm Thuận, Vương Đình Tương, Ngô Đình

Hàn bỏ hết tài năng tâm sức của mình vào trong tâm học và lí học, và đã xây dựng nên được khí học. Song đến giữa thời Minh - Thanh cùng với sự phát triển của ba học phái tâm, lí, khí dần dần bị rạn nứt rõ rệt, những người chủ trương dung hợp tâm, lí, khí như Lưu Tông Chu, Hoàng Tông Hi v.v... đem tổng hợp tâm thể, tính thể, khí thể của các ông Trình - Chu, Lục - Vương, Trương Tải, Vương Đình Tương v.v... lại có ý muốn xây dựng nên một hệ thống mới vượt qua ba cái đó. Song, cùng với sự diệt vong của nhà Minh, qui tộc Mãn Thanh tràn qua cửa ải, cuộc đấu tranh chính trị chống nhà Thanh đã áp đảo sự sáng tạo học thuật, tiếp đó đã bắt đầu Vụ án văn tự, triết học mới có tính chất tổng hợp sáng tạo mà hai ông Lưu Hoàng có khả năng mở ra, đã bị bóp chết.

Đến năm thứ 30 thế kỉ 20, nền triết học Trung Quốc vẫn luẩn quẩn trong ba học phái tâm, lí, khí, chưa thoát ra ngoài được. Đấy cũng chính là một trong những nguyên nhân vì sao triết học Trung Quốc không thể vượt lên trong thời cận đại và hiện đại được.

Trong "Tâm luận" của mình, Lưu Tông Chu, đem vạn vật trong trời đất cùng những ý nghĩ, dự tính, mong muốn, suy xét v.v... quy cả vào cái tâm, cho rằng khắp thế giới đều là tâm. Ông cho tâm là "Sở dĩ nhiên", tâm với vật, lí, tính là một thể. Lí là qui luật biến hóa của sự vật, lấy tâm làm gốc và thể là lí ở khắp trời đất, "tất cả đều là lí của tâm ta"; (tổng thị Ngô tâm chi lí), tính thể thì nhìn thấy từ trong tâm thể, "tính là lí của tâm". (tính giả tâm chi lí).

Tuy Lưu Tông Chu muốn thử dung hợp cả ba, nhưng trong đó cũng có mâu thuẫn, mâu thuẫn này ngay cả đến trong tư tưởng đệ tử của ông là Hoàng Tông Hi cũng còn

để lại dấu vết, đấy tức là mâu thuẫn giữa "khắp trời đất đều là tâm" và "khắp trời đất đều là khí". Việc khắc phục mâu thuẫn này đòi hỏi tinh sáng tạo phát triển rất to lớn.

Thời Minh - Thanh là thời đại tập trung mâu thuẫn, triết học cổ đại Trung Quốc cũng phát triển đến cực hạn của nó. Mặc dù Phương Dĩ Trí lấy tâm làm cái sở dĩ nhiên của vạn vật trong trời đất, nhưng cũng đã không thể thoát ra khỏi trời đất mới của cái tâm. Mọi phạm vi có thể đạt được thì tâm đều đã chạm đủ, nếu muốn có sự phát triển thêm nữa tất phải chuyển đổi mô hình. Đó cũng là một tất yếu của lịch sử.

IV - Thời kì chuyển đổi mô hình thời cận đại. Giai đoạn hư trong sự phát triển kết cấu lôgíc phạm trù Tâm.

Đến tâm học thời Minh, tâm đã không còn là tướng (tướng mạo) bộ mặt riêng biệt nữa, mà là một bộ mặt chung trừu tượng. Tuy có một số nhà triết học thời Minh - Thanh lấy khí để nói tâm, muốn lấy một loại vật chất cụ thể nào đó làm cơ sở, nhưng đã không thể làm thay đổi tính phổ biến của tâm. Đến thời cận đại, nền văn hóa Trung Quốc, trước sự tấn công của nền văn hóa tinh thần, vật chất phương Tây, nhất là sự công kích của chính sách pháo hạm Phương Tây, đã không có cách gì duy trì sự lí giải vốn có về phạm trù tâm truyền thống của Trung Quốc. Các nhân vật tiên tiến Trung Quốc cận đại, trong khi học tập Phương tây, hấp thu văn hóa ưu tú của Phương Tây, đã cải tạo nền văn hóa truyền thống của Trung Quốc; phạm trù tâm trong bối cảnh đó, đã xuất hiện sự chuyển đổi.

Phạm Trù tâm sở dĩ có thể chuyển đổi được trước hết là có một ý chí siêu việt, không bị câu thúc bởi truyền thống

lịch sử, hơn nữa là có ý thức sáng tạo ra cái mới, dám thay đổi quan điểm vốn có. Cái tâm bất nhẫn, trong triết học bác ái của Khang Hữu vi được phiếm hóa (lan tràn tan biến) thành thuộc tính của dĩ thái hòa điện tồn tại phổ biến trong vũ trụ, tâm được giới định (định ranh giới) là tất cả các hiện tượng và hoạt động tinh thần. Dĩ thái hòa điện làm mối liên hệ phổ biến, nó là môi giới tuyền bá năng lượng mà tràn ngập vũ trụ, ở khắp nọi nơi, đó cũng chính là công năng truyền cảm, môi giới, liên hệ của tâm.

Dĩ hòa khí của Khang Hữu Vi = linh hồn = điện khí từ đó mà thành nhất thể, việc đi từ mặt tính thống nhất giữa hiện tượng vật lí và hiện tượng tâm lí để giải thích, thực ra không phải hoàn toàn sai lầm. Nghiêm Phúc chia nhân học thành sinh học và tâm học, tức sinh lí học và tâm lí học. Nội hàm của tâm là lí tính và cảm tình, vừa là tư tưởng quan niệm làm tiêu chuẩn đánh giá chung, lại là xung động của tâm tư tình cảm trực tiếp, phản ánh sự yêu ghét của chủ thể đối với khách thể. Nghiêm Phúc là người dùng quan điểm khoa học tự nhiên cận đại để giải thích hoạt động tư duy của con người và cũng là người sớm dùng quan niệm duy tâm và duy vật phương tây để giải thích mối quan hệ giữa ý thức (tâm) và vật chất (vật). Khi phê bình quan niệm ngoài tri giác không có tâm, ngoài tâm không có vật (tri ngoại vô tâm, tâm ngoại vô vật), ông đã nói: "Triết học của phái duy tâm Âu Tây khác xa phái duy vật của các nhà khoa học; Phái duy vật gọi sự động của cái tâm này đều là sự biến hóa của vật nên vật tận thì tâm cũng tận, lời nói đó thực là rõ ràng, chân thực, những người theo học thuyết duy tâm không thể không đi sâu nghiên cứu". ("Trang Tử bình ngữ"), đó cũng là muốn thử xây dựng hoạt động ý thức

của con người lên trên cơ sở vật chất. Nghiêm Phúc chịu ảnh hưởng triết học Kant (Canto), cái tâm mà ông nói đã không phải là cái tâm máu thịt, mà là mượn hình thức phạm trù tâm để chỉ tinh thần.,ý thức của con người. Ở đây, phạm trù tâm hoàn thành bước quá độ từ thực đến hư, nó chỉ là một hư vị mà thôi.

Đàm Tự Đồng lấy dĩ thái làm một giới trung gian liên hệ tính thống nhất của vạn vật trong vũ trụ, không những dùng nó để giải thích các hiện tượng vật chất, mà còn dùng để giải thích các hiện tượng tinh thần, lấy đó làm công cụ thông suốt tất cả. Có thể biết cái dĩ thái mà Đàm Tự Đồng nói đây thực ra không có hàm nghĩa vốn có trước đây, mà là mượn nó để biểu đạt hình thức liên hệ giữa mọi sự vật trong vũ trụ và trong nội tại của chúng với nhau, hình thức liên hệ đó cũng được biểu đạt ra thành tâm lực, điện v.v...

Lương Khải Siêu cho tâm bao hàm cả trí tình ý; Tôn Trung Sơn thì xác định rõ lấy tư tưởng, ý thức, tinh thần chỉ tâm; lấy quan hệ tâm - vật tức là quan hệ giữa tinh thần và vật chất để thuyết minh mọi hiện tượng trên thế giới. Trong cuộc xung đột và dung hợp giữa văn hóa Trung Quốc và văn hóa Phương Tây, phạm trù tâm tuy đã thay đổi về một số mặt nào đó của phạm trù tâm truyền thống của Trung Quốc, tìm tòi đường hướng mới cho sự phát triển tiếp tục của Phạm trù tâm, nhưng do Trung Quốc cận đại bị nước ngoài xâm lược nhiều lần, vì vậy, cứu nước đã trở thành nhiệm vụ hàng đầu, cho nên con người không thể suy tư cặn kẽ về phạm trù tâm để làm cho nó có những bước phát triển dài hơn.

Tiết III. Tính chất đặc thù của phạm trù tâm.

Sự diễn biến phạm trù tâm ở Trung Quốc là sự nắm vững và suy tư, nghiền ngẫm của các nhà triết học trong các thời kì đối với ý thức chủ thể. Sự suy tư và nắm vững này là một mặt một khía cạnh của nhận thức tinh thần đối với một thời đại; rồi nhiều mặt liên hệ lại, cấu thành chuỗi lịch sử phát triển phạm trù tâm, và trong cái chuỗi đó, nó đã thể hiện được đặc điểm của mình.

I - Kết cấu thống nhất chủ thể và khách thể.

Quan hệ chủ thể với khách thể ở đây thực ra không phải là quan hệ giữa chủ thể có thể tư duy với khách thể tự tại "vật tự nó", như Cantơ đã nói. Trung Quốc thời cổ đại đã lấy "tâm chi quan tắc tư", (Khí quan tim thì tư duy), lấy người làm chủ thể có thể tư duy, đó là nói trên ý nghĩa nhận thức. Nhận thức không những cần có chủ thể mà còn cần có khách thể, tức sự vật mà chủ thể phát sinh tác dụng lẫn nhau đối với nó; chủ thể chỉ phát huy công năng nhận thức trong tác dụng lẫn nhau với khách thể, khách thể cũng chỉ được qui định trong mối liên kết lẫn nhau với chủ thể. Sự phát triển phạm trù tâm của Trung Quốc được phong phú, cụ thể thêm lên trong tác dụng không ngừng giữa chủ thể và khách thể. Thời kì Tiên Tần, từ cái tâm với ý nghĩa tâm tạng (tim) chuyển sang tâm của tâm tư, đã có một hàm nghĩa công năng nhận thức nào đấy; từ tâm của tâm tư chuyển hóa sang là hoạt động tâm lí và ý thức, cho đến ý thức và tinh thần đạo đức. Mạnh tử đề ra tận tâm tri tính tri thiên, phát huy mạnh mẽ công năng của tâm, từ nhận biết tính thiện của người cho đến nhận biết trời, như vậy là Mạnh Tử lấy sự hoàn thiện việc tu dưỡng cải tâm, sự tự

giác về đạo đức, sự phát huy công năng làm khởi điểm cho việc nhận thức chân líhoặc bản thể hiện tượng, tức là lấy ý thức chủ thể tâm làm khởi điểm, mà đạt tới sự hợp nhất giữa chủ quan với khách quan, giữa chủ thể với khách thể.

Cái tâm mà Mạnh Tử nói là chỉ chủ thể nhận thức, vật là đối tượng khách thể. Cống hiến của "Quản Tử" là đã tìm ra thể môi giới giữa ý thức chủ thể với đối tượng khách thể, đó là nhân, hư, nhất, tĩnh. Tuân Tử cho rằng, chủ thể nhận thức muốn đạt tới nhận thức chân lí hoặc giới hạn cao nhất không cần phải trải qua khâu trung gian là tri tính như Mạnh Tử đã nêu, mà chỉ cần cái tâm tiến hành tu dưỡng "hư nhất nhi tĩnh" là có thể được.

Thời kì Tiên Tần ở Trung Quốc lấy tâm làm khí quan tư duy, là nơi cư trú của cảm giác, tinh thần, tư tưởng; chưa nhận thức được não là khí quan tư duy. Điều này trên một ý nghĩa nào đó, tương tự với thời cổ Hi Lạp. Titus Lucretius Carus đã chia linh hồn ra thành linh hồn và tâm linh. Tâm linh trong ngực con người, có lí tính, ý chí tư tưởng, tương đương với tâm trong "tâm chi quan tắc tư" (khí quan tim thì tư duy) của Trung Quốc. Song, trong triết học cổ Hi Lạp, sự phân biệt tâm hồn và tâm linh không rõ nét.

Platông cho rằng lí tính, ý chí và dục vọng (tình dục) là công năng khác nhau mà linh hồn con người sẵn có. Vì vậy Arixtốt đã chia linh hồn ra là linh hồn thực vật, linh hồn động vật, linh hồn lí tính, ông cho rằng linh hồn thực vật, linh hồn động vật đều sinh ra và mất đi cùng với hình thể, còn lí tính là thực thể độc lập, là bất diệt, để thuyết minh sự tồn tại của thần.

Trên ý nghĩa đó mà nói, linh hồn mà Platông và Arixtốt đã nói không hoàn toàn là hàm nghĩa của phạm trù tâm

của Trung Quốc, mà là bao hàm nghĩa biện luận hình thần được nói trong giai đoạn từ thời Tiên Tần đến Nam Bắc Triều ở Trung Quốc. Các nhà triết học cổ Hi Lạp hình như cũng chưa nêu rõ chủ trương coi đại não con người là khí quan tư duy, điều này phải nhờ vào thành tựu của khoa giải phẫu trống y học khi đã có được nhận thức về công năng của các khí quan trong cơ thể con người, như vậy là phải dựa vào tiến bộ khoa học sau đó.

II - Kết cấu thống nhất giữa chủ thể và bản thể.

Bản thể mà thời cổ đại Trung Quốc nói đến là chỉ trạng thái bản nhiên hoặc bản lai (vốn có), chứ không phải chỉ ý nghĩa bản thể luận của Phương Tây. Nhưng như vậy không phải là nói Trung Quốc không có học thuyết về bản thể luận. Cái gọi là bản thể của Trung Quốc được gọi là "bản căn", hoặc thể của "thể dụng". Các nhà triết học cổ đại Trung Quốc lần tìm buổi ban đầu của thế giới, bản nguyên (cái gốc rễ) hoặc căne ú của vũ trụ, và thế là thế giới liền trở thành đối tượng nhận thức hoặc khách thể tư duy của con người và như thế, con người - cái chủ thể có thể tư duy này liền trở thành người mò mẫm, thăm dò và đối lập với thế giới đó.

Như vậy, giữa con người và thế giới liền nảy ra mối quan hệ giữa chủ thể có thể nhận biết và khách thể được nhận biết, phân biệt giữa người với thế giới tự nhiên cũng như phân biệt giữa hình thức tồn tại tinh thần và hình thức tồn tại vật chất của con người.

Đó chính là nói nhận thức về tác dụng qua lại giữa chủ thể và khách thể cũng như sự sai khác của tác dụng qua lại giữa chủ thể và khách thể là tiền đề xây dựng bản thể luận.

Vì vậy nói, quá trình xây dựng bản thể luận cũng chính là một quá trình phát sinh nhận thức.

Triết học Phật giáo xem "cảnh" (ngoại giới, đối tượng) là "tướng phận" mà nhận thức chủ thể biến hiện; cảm giác của con người là chủ thể có thể tư duy đối với ngoại cảnh, thực ra không phải là ngoại cảnh tồn tại độc lập, tách rời ý thức chủ thể, mà là cái "sở biến của duy thức" ("duy thức sở biến"). Cái đối lập với hiện tượng ngoại cảnh là "kiến phận" có thể nhận biết và kiến phận và tướng phận cấu thành quan hệ giữa chủ thể có thể nhận biết với khách thể được nhận biết, "nhận biết tính nhận biết tướng đều không tách rời tâm. Tâm sở sĩ là vua là nhờ chính vào nhận thức. Qui về tâm mà làm phai mờ mất đi tướng gọi chung là duy thức". (Thức tính thức tướng, giai bất lí tâm. Tâm sở dĩ vương, dĩ thức vi chủ. Qui tâm dẫn tướng, tổng ngôn duy thức ("Thành duy thức luận thuật kí" quyển 1). Các hiện tượng thế giới khách thể ngang nhau là cảnh tượng biến hiện của ý thức chủ thể, nếu thiếu vắng ý thức chủ thể thì tất cả đều không tồn tại; ở trong ý thức chủ thể, không phải là hoạt động sinh lí, tâm lí mà là cái thức (nhận thức, ký hiệu) của tinh thần thuần túy. Cái thức này vừa là ý thức chủ thể lại vừa là căn cứ biến hiện thế giới khách quan, chủ thể và bản thể ở đây hợp làm một.

Thời Tống Minh, Lục Cửu Uyên phát huy mệnh đề "Vạn vật đều có đủ trong ta" của Mạnh tử. Ông giải thicsh chữ ta là tâm ta hoặc bản tâm của ta, chú không phải là thân thể của ta.

Học sinh của ông là Từ Trọng Thành đã thể nghiệm tại hòe đường về câu nói này của "Mạnh Tử", kết quả đạt được

là "như nhìn hoa trong gương". Gương ở đây là tâm ta, hoa được qui định là vạn vật. Hoa nhìn thấy được trong gương là ảo tưởng hoặc cái ảnh của hoa, chứ không phải là hoa thực tại khách quan. Giả tượng của vạn vật trong thế giới in vào trong tâm ta một cách trọn vẹn.

Tâm ta như gương sáng, hoa hiển hiện ra nhờ gương sáng (tâm ta). Nếu muốn hỏi ai xem hoa, thì đó là tâm ta chủ thể có thể xem, còn hoa là đối tượng khách thể được xem. Nhưng, khi lấy "nhìn hoa trong gương " để giải thích "vạn vật đều có đủ trong ta" thì có thể xem tâm ta là chủ thể với tâm ta là căn cứ tồn tại của vạn vật khách thể là trùng hợp nhau, thống nhất với nhau. Do vậy gương (tâm ta) vừa là chủ thể, lại vừa là bản thể.

Từ mệnh đề "nhìn hoa trong gương" có thể nói rõ vấn đề này: Quá trình xây dựng bản thể luận lấy quá trình phát sinh nhận thức làm cơ sở. Vương Thử Nhân từ giác ngộ lớn tại Long trường về ý nghĩa "Cách vật tri tri", đã phủ nhận quá trình phát sinh nhận thức "Cầu lí ở sự vật" của Chu Hi, đã khẳng định con đường "tính ta tự có đủ", "Cầu lí ở tâm ta". Ông bắt đầu phê phán thuyết lí bản thể hình nhĩ thượng (siêu hình) của Chu Hi, không nói tiếp ý "cách vật cùng lí" của Chu Hi nữa, mà nói khác đi là "lương tri". "Lương tri" đã tiến một bước về mặt phủ nhận triết học truyền thống theo bản thể luận hình nhị thượng (siêu hình), từ hệ thống lương tri kinh nghiệm đã mở ra một vùng đất trời khác cho triết học Trung Quốc. Lương tri là thước đo nhận biết, tất cả phải trái, thiện ác, thật giả hễ đặt trước lương trì thì là sáng rõ cả.

Cái mà hợp với lương tri thì là thật, là thiện, là phải, mà đã không hợp với lương trì thì túc là giả, là ác, là trái.

Lương tri là chủ thể nhận biết, nó nghiên cứu, thảo luận và tìm hiểu mối quan hệ giữa người với thế giới của con người, tức nghiên cứu, thảo luận và tìm hiểu phạm vi và giới hạn thế giới kinh nghiệm của con người. Chẳng hạn Vương Thử Nhân đi Nam trấn, bạn ông chỉ cây hoa trong mỏm núi đá mà vặn lại quan điểm "thiên hạ không có vật ngoài tâm"; ông trả lời rằng: "Khi anh chưa nhìn hoa này, thì hoa này cùng với tâm anh đều lặng yên; khi anh đến nhìn hoa này thì màu sắc cánh hoa này bỗng sáng rõ lên, và thế là biết việc hoa này không ở ngoài tâm của anh". (nhĩ vị khán thử hoa thời, thử hoa dữ nhữ tâm đồng qui vu tịch; nhĩ lai khán thử hoa thời, tác thử hoa nhan sắc nhất thời minh bạch khởi lai, tiện tri thử hoa bất tại nhĩ đích tâm ngoại.). "Nhìn hoa này" cũng tức là việc nhìn hoa của Từ Trọng Thành, đệ tử của Lục Cửu Uyên, nhận biết quan hệ thể nghiệm của chủ thể đối với đối tượng khách thể là hoa; như vậy là đã gác lại vấn đề đối tượng khách thể là hoa liệu có tồn tại độc lập khách quan hay không, mà chỉ nói giữa chủ thể có thể nhận biết và khách thể được nhận biết đó thôi.

Trong phạm vi quan hệ này thì các mối quan hệ chủ thể có thể nhận biết với khách thể được nhận biết được cấu thành bởi cái "đến nhìn" và "cái chưa nhìn", là có khác nhau. Sự khác nhau về hình thức này cũng có sai khác trong phạm vi con người với thế giới kinh nghiệm đã được giới hạn; đấy là nói từ hệ thống lương tri kinh nghiệm. Đương nhiên, lương tri của Vương Thủ Nhân là gộp làm một cả bản thể luận, nhận thức luận, nhân tính luận và đạo đức luận với nhau. Vì vậy, cũng là kết cấu thống nhất giữa chủ thể và bản thể.

III - Kết cấu thống nhất giữa tâm, lí, khí với nhau.

Thời kì Tống, Nguyên, Minh ở Trung Quốc, tư duy lí luận triết học đã đạt đến đỉnh cao. Tuy gọi chung triết học thời kì này là Lí học Tống Minh (có người gọi là Đạo học), nhưng nhìn chung người ta đều cho rằng lí học có thể chia làm hai hoặc ba phái. Đây chính là những cái mà thời hiện đại vẫn dùng theo gọi là Lí bản luận (chỉ Học phái Trình - Chu), Tâm bản luận (học phái Lục - Vương) và Khí bản luận (Từ Trương Tải đến Vương Phu Chi). Thời Nam Tống, trong cuộc tranh luận Nga Hồ giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên chủ yếu nhằm vào "phương hướng học tập" (Vị học chi phương), Lục Cửu Uyên tự cho là "thời gian gọn nhẹ" (dị giản công phu), Chu Hi thì tự cho là "công việc rời rạc phân tán" (chỉ li sự nghiệp), và từ đó có sự chia rẽ rõ ràng. Sau đó, Lưu Tống Chu, thầy của Hoàng Tông Hi nói về sự khác biệt đó ra thành sự khác nhau giữa tính thể và tâm thể, lấy "tính thể" để khái quát Triết học của phái Trình - Chu, lấy "tâm thể" để khái quát triết học của phái Lục - Vương, vậy mà cũng không đạt tới lí. Hoàng Tông Hi lại cho học thuyết Chu Hi "lấy đạo vấn học làm chính" (dĩ đạo vấn học vi chủ) còn học thuyết "Lục Cửu Uyên thì "lấy tôn đức tính làm tôn chỉ" (Dĩ tôn đức tính vi tông). Đến những năm 30 của thế kỉ này," Lịch sử triết học Trung Quốc", của Phùng Hữu Lan vạch ra "Chu Tử nói kính tức lí, Tượng Sơn nói tâm tức lí. Lời nói đó tuy khác nhau chỉ một chữ, mà thực là tiêu biểu cho sự khác nhau quan trọng giữa triết học của hai người". (Sđd, trang 939). Phùng Hữu Lan cho rằng lấy đạo vấn học và tôn đức tính để phân biệt giữa Chu và Lục thì không thỏa đáng, vì rằng nếu nói ông Lục không hết sức coi trọng đạo vấn học thì được, nhưng nói là ông

Chu không chú trọng tôn đức tính thì không được; học thuyết của Chu Hi và Lục Cửu Uyên thực tế có thể chia ra thành lí học và tâm học. Đến những năm 40 thì phát triển thành "tân lí học", "Tân tâm học" và "Tân khí học". Trong "lời tựa của sự lí luận" (Sự lí luận tự tự), Trương Đại Miên đã nói: "Trong các học giả, thì người trình bày được ý của Nhan Đới, người thuyết minh được Lục Vương, người tổng hợp và kế thừa được Trình - Chu, đã đều có cả. Còn sách này trình bày thì có gần với ý của Hoành Cừ, Thuyền Sơn". Ngoài Lí học ra, còn có phái phi Lí học, hoặc các phái khác phê phán Lí học. Từ đó, việc gọi tên các học phái trong Lí học thời Tống Minh diễn biến đại thể như sau:

Lí học Tống Minh	Trình, Chu - "Chí lí sự nghiệp" - Tính thể - Đạo vấn học - Tính tức lí - Lí học - Tân lí học - Lí bản thể - Lí tuyệt đối.
	Lục, Vương - "Dị giản công phu" - Tâm thể - Tôn đức tính - Tâm tức lí - Tâm học - Tân tâm học - Tâm bản luận - Lí chủ thể.
	Trương, Vương - Khí thể - Khí tức lí - Khí học - Tân khí học - Khí bản luận - Lí khách thể.

Cái mà thời hiện đại gọi là Lí bản, Tâm bản, Khí bản, thực thì chính là Lí học, Tâm học, Khí học và sự rập khuôn theo nó là Tân Lí học, Tân tâm học, Tân khí học, tuy là được gọi theo phạm trù cao nhất trong bản thể luận triết học mà mỗi học phái được xây dựng trên đó, quả có tính hợp lí của nó; nhưng lại chưa nêu rõ được mối liên hệ giữa các phạm trù trong học phái đó cũng như tôn chỉ của các học phái đó.

Chu Hi lấy lí làm phạm trù cao nhất trong kết cấu lô gíc triết học của ông, nhưng lí là cái tuyệt đối không đo

đếm được, không tạo tác được, hoàn toàn trống rỗng sạch trơn; nó cần phải thông qua khí để tạo tác và sắp xếp ổn thỏa. Mọi sự vật trong thế giới đều do lí và khí hợp lại sinh ra, tâm cũng như vậy, không có ngoại lệ. Tâm do lí khí sinh ra mà tâm lại không có lí, song lí trong tâm chính là tính, cho nên nói tính tức lí, chúng ta gọi đó là học phái lí tuyệt đối. Như vậy là nói, lí ở ngoài tâm, ở ngoài khí, nó là một loại lí niệm hoặc tinh thần tuyệt đối.

Lục - Vương không chia tâm thành cái hình nhi thượng và hình nhi hạ, cũng không phân biệt thế giới lí và thế giới tâm, mà lấy tâm và vũ trụ làm một thể. Như thế, Lục, Vương đã chuyển hóa cái lí ngoài tâm của Trình Chu thành cái lí trong tâm, tâm tức lí. Nói cách khác, Lục Vương đã đem cái đối tượng khách thể được tư duy (lí) tương quan với ý thức chủ thể có thể tư duy (tâm) chuyển hóa thành cái đối tượng khách thể được tư duy (lí) nằm trong ý thức chủ thể có thể tư duy, cho nên nói tâm tức lí, chúng ta gọi đó là học phái Lí chủ thể. Như vậy là nói, lí ở trong tâm, không phải cầu lí ở ngoài tâm, cầu lí ở ngoài tâm là một loại tâm tư hoặc ý nghĩ của chủ thể.

Kết cấu lô gíc triết học của Trương Tải và Vương Phu Chi đều lấy khí làm phạm trù cao nhất, phủ nhận tuyết Lí bản của Chu Hi, lấy khí làm đạo thể, lí là thuộc tính của khí. Vương Đình Tương nói "Khí là gốc của lí, lí là vật truyền tải khí". Vương Phu Chi nhấn mạnh "Lí tức là lí của khí", nói khí không rời lí, đã rời lí cũng không còn gì gọi là khí. Đem đối lập với tâm chủ thể mà nói thì khí là cái thực hữu khách thể, vì vậy Vương Phu chi đề ra khái niệm "Thực hữu", nói rõ tính chất và đặc điểm của khí, cho nên nói khí tức lí; chúng ta gọi đó là học phái Lí khách thể.

Như vậy là nói, lí là thuộc tính và đặc trưng của khí, thực hữu khách thể, nó là một cái tồn tại thực tế khách quan.

Từ diễn biến về tên gọi của lí học Tống Minh để xét, nó đã phản ánh kết cấu thống nhất giữa lí, tâm, khí với nhau. Song, dù là Lí bản, Tâm bản hay là Khí bản, thì đó cũng đều là sự truy tìm nguyên nhân của vạn vật trong thế giới cũng như bản nguyên (nguồn gốc) của vạn vật; mặc dầu giữa ba học phái có hiện tượng lật ngược đầu - chân, rồi lại đảo ngược lại như vậy đấy, nhưng kết cấu, cách thức và mô thức (kiểu mẫu) của họ đều không vượt ra ngoài truyền thống triết học bản thể luận hình nhi thượng (siêu hình), đã làm hạn chế sự sáng tạo mới và sự phát triển của triết học. Sự phát triển của triết học mới ở Trung Quốc cần phải tiến lên trên cơ sở phủ định bản thể luận hình nhi thượng học (siêu hình) của ba học phái cũ của Lí học thời Tống Minh cũng như bản thể luận hình nhi thượng học (siêu hình) của ba học phái mới, nếu không, thì chỉ có thể tiến bước một cách chậm chạp như sên bò mà thôi. (Phổ tắc chỉ năng thị Hàm đan học bộ nhi dĩ).

CHƯƠNG I
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KỲ TIÊN TẦN

Trung Quốc là một nước cổ xưa của nền văn minh thế giới. Thời kỳ nhà Ân và nhà Chu, theo sự mở rộng không ngừng của thực tiễn xã hội, khả năngg tư duy của con người dần dần được nâng cao, nhận thức về thế giới cũng dần từng bước được sâu hơn, tư tưởng triết học bắt đầu nẩy mầm. Tôn chỉ căn bản của Triết học Trung Quốc là tìm tòi con đường Thiên - Nhân, trong lúc mọi người tìm hiểu về thế giới khách quan thì cũng chú trọng đến cả ý thức của bản thân chủ thể, thế là đã nảy sinh tư tưởng về tâm.

Chữ "tâm" đầu tiên thấy ở văn tự giáp cốt[1], ý nghĩa ban đầu của nó là chỉ trái tim của con người và của động vật. Trong từ bốc giáp cốt[2] và Kim Thạch Minh Văn[3] bắt đầu dùng Tâm để biểu thị cơ quan tư duy và ý thức tinh thần của con người. Trong các sách cổ thời nhà Ân và nhà Chu như cuốn "Kinh Dịch" đã coi Tâm là Tâm lý của

(1). Văn tự giáp cốt là chữ khắc trên mai rùa hoặc xương thú vào thời nhà Ân ở Trung Quốc - ND.

(2). Từ bốc giáp cốt là chữ ghi về thời gian, nguyên nhân ứng nghiệm của việc bói toán trên mai rùa hoặc xương thú vào thời nhà Ân ở Trung Quốc - ND.

(3). Kim thạch minh văn là văn tự khắc trên vàng đá thời xưa ở Trung Quốc - ND.

con người, cuốn "Thượng thư" và "Kinh thư" thì giải thích Tâm bằng đạo đức tốt xấu. Nội hàm của khái niệm về tâm dần dần được mở rộng. Tâm trong cuốn "Tả truyện" và "Quốc ngữ" không chỉ là "Tâm của người nhân ái", mà còn là "Tâm đế", tức là ý thức đạo đức của Thiên đế, trở thành phạm trù triết học nội hàm có tính phổ biến. Thời kỳ Xuân Thu Chiến Quốc, trăm nhà đua tiếng, hàng trăm nhà tư tưởng, mỗi nhà đã bàn về Tâm với các khía cạnh khác nhau, nội hàm của phạm trù tâm được phơi bày ra nhiều mặt. Tâm vừa là bộ máy trái tim của con người, vừa là bộ máy tư duy của con người, là nhận thức tư tưởng, là dục vọng tình cảm, là ý thức đạo đức, là trạng thái của tấm lòng yên tĩnh tự nhiên của con người, v.v... nội hàm của tâm càng phong phú cụ thể hơn, đã trở thành phạm trù quan trọng của triết học Trung Quốc.

Tiết I. Sự ra đời và ý nghĩa của khái niệm tâm

Từ góc độ phát sinh học của tâm để khảo sát, trong văn tự hư giáp cốt thời nhà Ân, chữ tâm được viết thành ("Ân hư văn tự giáp biên", 3510). Tâm là chữ tượng hình, giống như quả tim của con người và động vật, đường xiên trên bọc tim thì biểu thị vân thớ cơ bắp và đường vân huyết quản của quả tim. Vương quân nói: "Tâm trông giống như hình trái tim , ngoài lại giống như cái bọc của quả tim vậy." ("Văn tự mông cầu"). Ông lại nói: "Tâm ở ngũ tạng, tượng hình một mình là tôn trọng tâm vậy. Chữ tâm lại có dạng trông giống như hình trái tim, nhưng không rõ ràng lắm, cho nên bên ngoài giống như cái túi bọc quả tim" ("Thuyết văn thích lệ"). Nghĩa ban đầu của tâm là chỉ bộ máy quả tim của con người và của động vật.

Tâm (tim) của con người và tâm (tim) của động vật tuy giống nhau về hình dạng, nhưng có khác nhau về bản chất.

Tâm của động vật chỉ là một bộ mấy nội tạng, còn tâm của con người ở cổ nhân xem ra, nó bao hàm hai ý nghĩa vừa là bộ máy quả tim, lại vừa là bộ máy tư duy. Tâm không những có thể duy trì được sự tuần hoàn máu của cơ thể, mà còn có thể suy nghĩ nhận thức được các loại sự, vật. "Tâm, là cái nhỏ bé, đã biết được những điều vô cùng tinh vi, không có vật nào mà nó không quán xuyến vậy; ("Tâm, tiên dã, sở thức tiên vi, vô vật bất quán dã") ("Thích danh, thích hình thể"). Tâm có thể thông qua suy nghĩ mà nhận thức được các phần rất nhỏ bé của sự vật. Tâm là cái nhỏ bé, chính là đã nhấn mạnh cái công năng nhận thức của tâm. "Thuyết Văn" viết: "Tâm là nhân tâm, là tạng thổ, ở trong cơ thể con người là tượng hình".

Lấy tâm phối hợp với Thổ, Thổ là trung ương, biểu thị nhân tâm không chỉ là chúa tể của tứ chi, ngũ tạng của cơ thể, mà còn là trung khu hoạt động tinh thần của con người. "Tâm chính là cái gốc của con người vậy, là cái ở giữa của cơ thể con người vậy, cùng sinh ra với con người, cho nên ở văn, tâm giống như chính giữa của lòng người vậy" (Tâm giả, nhân chi bản dã, thân chi trung dã, dữ nhân câu sinh, cố vu văn, tâm tượng nhân tâm chi chính trung dã" (Thuyết văn hệ truyền thông luận").

Trong tứ chi, ngũ tạng của cơ thể con người thì tâm là cái trung tâm của cơ thể, là cái gốc của con người.

Tâm được coi là bộ máy tư duy mà nhận thức tinh thần của con người, trong "từ bốc giáp cốt" đã có sự manh nha, nẩy mầm. Quẻ bói canh mậu dự đoán là trung thành, là thuận theo lòng nhà vua." ("Canh mậu bốc trinh. Vương tâm nhược".) ("Thiết vân tàng quy thập dĩ", cửu, nhất nhất)

có ý nghĩ là thuận và tốt. "Quẻ" Nhâm ngọ dự đoán là trung thành thì lòng nhà vua đã hết nghi ngờ". ("Nhâm ngọ bốc trinh. Vương tâm vong") ("Giáp cốt văn tự thập linh, thất bát), Đây là nói nội tâm nhà vua đã hết nghi ngờ. Tâm không những chỉ về bộ máy quả tim, mà còn chỉ sự hoạt động tư duy nội tâm và ý thức tinh thần của con người.

Trong kim văn, hình dạng của chữ Tâm hơi có sự thay đổi, nét bút có tăng hoặc giảm, nhưng vẫn tựa như hình quả tim. Kim văn thời Chu viết chữ Tâm thành ("Sư vong đỉnh", và ("Tán bàn"). Kim văn thời Xuân Thu Chiến Quốc thì viết chữ Tâm thành ("Vương Tôn Chung") và ("Thử mã minh thư"). Trong cuốn: "Đông ân" có ghi chép lời ca ngợi vương mẫu của vua nhà Chu rằng: "Trẫm văn mẫu cạnh mẫu khải hành, hưu đăng quyết tâm, vĩnh tập quyết thân, tỉ khấu quyết xí ". (Mẹ trẫm làm việc thông minh nhanh nhẹn, lòng bà thành thơi lâu dài và duy trì mãi được sức khỏe, đến mức bà chỉ có chiến thắng).

Chu vương ca ngợi mẹ mình là người thông minh tài cán, tự mình thực hiện, giầu vốn văn chương và đức độ, khiến cho con cháu được giáo dục tốt. Bà không những có tâm linh thông suốt, mà còn có ý thức về đạo đức tốt đẹp. Trong cuốn "Sư oanh ân?" Thời Chu Tuyên Vương có chép: "Sự tôn kính sáng suốt là ở cái tâm chính từ cái tâm đó dẫn đến chỗ bà có thể làm bạn với vương thân của ta". Thành thật dạy bảo hạ thần nội tâm phải thực hiện được sự tôn kính trong sáng. Chứng tỏ, Tâm vừa là nhận thức tư tưởng của con người, vừa là khái niệm đạo đức của con người.

Chữ tâm trong giáp cốt văn và kim văn thời nhà Ân và nhà chu, từ ý nghĩa ban đầu biểu thị quả tim, rồi mở rộng

ra nhiều hàm nghĩa như biểu thị bộ máy tư duy, nhận thức tinh thần và quan niệm đạo đức. Điều đó đã thể hiện rõ đường hướng phát triển tương lai của chữ Tâm:

Tâm được coi là bộ máy tư duy thì nó biểu thị đặc tính tư duy và hoạt động nhận thức của chủ thể. Tâm được coi là ý thức tinh thần, thì nó biểu thị đặc tính tư duy và hoạt động nhận thức của chủ thể. Tâm được coi là ý thức tinh thần, thì nó biểu thị các trạng thái tinh thần tâm lý về tư tưởng, tình cảm, dục vọng... của con người; tâm được coi là quan niệm đạo đức thì nó biểu thị tinh thần đạo đức luân lý có được thông qua nhận thức và tu dưỡng của con người. Trong tiến trình lịch sử thực tiễn xã hội của loài người không ngừng phát triển và trình độ nhận thức không ngừng được nâng cao, thì hàm nghĩa của chữ Tâm từng bước được phong phú phát triển trở thành phạm trù triết học đánh dấu đặc tính của chủ thể.

Tiết II. Khái niệm về chữ tâm trong các sách "Kinh dịch", "Thượng thư" và "Kinh thi".

Trong các sách "Kinh dịch", "Thượng thư" với "Kinh thi", chữ tâm được sử dụng ngày một nhiều. Hàm nghĩa của nó cũng đang được mở rộng thêm và trở thành một khái niệm quan trọng, biểu thị sự hoạt động tâm lí và ý thức đạo đức của con người.

I - Tâm trong "Kinh dịch" là tâm lí.

"Kinh dịch" là một bộ sách về bói toán. Sách này được viết xong vào khoảng giữa đời nhà Ân và nhà Chu, trong đó bao hàm nhiều nội dung tư tưởng triết học. Trong cáo từ quẻ hào của "Kinh dịch" chữ Tâm thấy xuất hiện cả thảy 7 lần. Hàm nghĩa chủ yếu của nó là chỉ các loại tâm lí tinh thần của con người.

Từ hào 93 của quẻ "Tỉnh" là: "Tỉnh tiết bất thực vi ngã tâm trắc". (Giếng khơi thông mà không ăn được, làm lòng ta buồn rầu): loại bỏ các chất dơ bẩn trong giếng đi, làm cho nước trở lại trong sạch, nhưng lại không được dùng để ăn uống thì không tránh khỏi làm cho lòng người ta cảm thấy buồn rầu. Tâm buồn rầu là một loại tâm lí tình cảm gây nên bởi sự vật bất hợp lí ở nội tâm con người.

Từ hào 93 của quẻ "Cấn" là: "Cấn kì hạn, liệt kì dần, lệ huân tâm". ("Thẳng thắn thì hạn chế, bày ra thì kinh sợ, khép lại thì đẹp lòng"). Người ta muốn nhìn ngược lại sau lưng thì phải vặn xoay người lại: làm đau cả sống lưng. Như vậy là được cái này thì mất cái kia, chứng tỏ trong lòng mê loạn, bất minh, lấy cái đó để xử sự, tất sẽ thất bại. "Huân tâm" (Hảo tâm) là trạng thái tâm lý tinh thần được hình thành bởi nhận thức sự vật không rõ ràng.

Từ hào thượng cửu của quẻ "Ích" là: "Mạc ích chi, hoặc kích chi, lập tâm vật hằng, hung". (Đối với những cái không có ích hoặc bị đả kích thì đừng lập tâm thêm nữa, vì đấy là việc dữ).

Sự ham muốn của con người tất nhiên sẽ mưu lợi cho mình và hại cho người, làm như vậy, không những không có người giúp đỡ mình, mà ngược lại, sẽ gặp phải sự oán hận công kích của người khác. Điều đó thể hiện rõ nội tâm của mình vẫn chưa xác lập và kiên trì được nguyên tắc tư tưởng đúng đắn, nếu không cải tiến thì sẽ thân bại danh tan, tiền đồ sẽ gặp những điều hung dữ nguy hiểm. "Kinh dịch" nêu ra "Lập tâm", là đòi hỏi mọi người ở ngay trong lòng minnh phải xây dựng được tư tưởng chính xác giải quyết công việc là vì người và giữ mãi tư tưởng đó.

"Tâm trắc", "Huân tâm", "Lập tâm" trong "kinh dịch" được coi là ý thức tâm lý của chủ thể, là sự phản ánh khách thể ở nhân tâm. Thế giới khách thể vô cùng phức tạp và đa dạng, thiên biến vạn hóa ở thời gian, địa điểm khác nhau, đối với sự vật khác nhau, cảm thụ nhận thức của tâm chủ thể cũng khác nhau, thì sẽ nẩy sinh ra ý thức tâm lý khác nhau. Tính đa dạng của ý thức tâm lý của chủ thể, thể hiện rõ nội hàm của khái niệm tâm từng bước được đổi dào, phong phú hơn.

II - Tâm thiện ác trong "Thượng thư".

"Thượng thư" là cuốn sách biên soạn tập hợp các văn bản của nhiều triều đại của các nhà Hạ, Thượng, Chu. Trong "Thượng Thư" ngày nay, chữ Tâm gặp tất cả 26 lần. Hàm nghĩa của nó, ngoài diễn tả tâm lí về tình cảm nội tâm và nguyện vọng của con người ra, nó còn đề cập rộng đến tinh thần đạo đức của con người, đã nêu ra quan niệm về tâm thiện ác (tốt xấu).

"Tần thệ" có chép: "Nếu có được bề tôi cương trực tuyệt đối như vậy, tuy không có tài ba, nhưng có được tấm lòng tốt thì cũng dung nạp được. Người ta có tài khi coi như mình có; cái tài đức của con người qui vô cùng, vì có tài đức thì cái tâm của con người sẽ tốt đẹp. Cái đó không những chỉ là tự mình nói ra ngoài miệng, mà còn ở ngay cả trong lòng mình nữa. Người như vậy thì có thể dung nạp được để bảo vệ con cháu lê dân của ta. Như vậy cũng là để có lợi mà thôi!" ('Như hữu nhất giới thần, đoạn đoạn y, vô tha kỹ, kì tâm hưu hưu yên, kì như hữu dung. Nhân chi hữu kĩ, nhược kỉ hữu chi; nhân chi ngạn thánh, kì tâm hảo chi, bất xí nhược tự kì khẩu xuất. Thị năng dung chi, dĩ bảo

ngã tử tôn lê dân, diệc chức lợi tai!"). Tân Mục Công khen ngợi bề tôi có đức hạnh, ông cho rằng tuy không có bản lĩnh khá, nhưng họ có tấm lòng tốt, rộng lượng, đẹp đẽ. Người khác có bản lĩnh, ông coi đó cũng là bản lĩnh của mình; Người khác có phẩm chất đạo đức cao thượng, ông không những từ miệng nói ra mà trong lòng cũng hoan hỉ. Đó là người có tu dưỡng đạo đức, là người có thể trị quốc an dân được. Và đem lại hạnh phúc cho con cháu đời sau. "Chỉ nói đến việc dân ta dẫn đường chỉ bảo cho con cháu, mà chỉ nói là yêu mến ruộng vườn của cải mà quên một cái tâm tốt. Nghe theo lời dạy đúng phép tắc của tổ tiên, vượt qua cái nhỏ mọn để có cái đức lớn đối với con trẻ chỉ có một cách như vậy mà thôi (Duy viết ngã dân địch tiểu tử, duy thổ vật ái, quyết tâm tang. Thông thỉnh tổ khảo chi di huấn, việt tiểu đại đức, tiểu tử duy nhất"). ("Tửu cáo"). Chu Công khuyên bảo Khang Thúc, cần phải thường xuyên giáo dục các thần dân con cháu của mình, để cho cái tâm của họ trở nên tốt đẹp, mới có thể làm việc theo lời di huấn của tổ tiên. Bất kể là người có đức lớn hay là người có đức nhỏ, đều phải có cái tâm tốt đó. Mặt trái của cái thiện (tốt) là cái ác (xấu). "Chỉ vui say với rượu, tự thả mình vào chốn an nhàn làm mất đi cái tâm rất nhanh, không sao tránh khỏi sợ chết ("Duy hoang thiển vu tửu, vu duy tự tức nãi dật, quyết tâm tật ngận, bất khắc úy tư"). (Như trên).

Trụ Vương (Bạo chúa thời Thương Ân - ND) chỉ muốn chơi bời thả cửa lấy rượu làm vui, không biết tự kiềm chế bản thân, điều đó chứng tỏ ông ta từ nội tâm là một kẻ bạo ngược hung ác độc địa. Người ta cần loại bỏ cái ác để làm cái thiện. "Anh cần bỏ cái tâm như vậy để thực thi cái

đức vì dân, cho đến việc lấy vợ, kết thân với bạn bè, những việc to lớn cũng đều dám lớn tiếng thì quả là anh có tích đức." ("Nhữ khắc truất nãi tâm, thi thực đức vu dân, chí vu hôn hữu, phi não cảm đại ngôn nhữ hữu tích đức") ("Bàn canh thượng"). Vua là chúa của muôn dân, cần phải loại bỏ cái lòng riêng mà thi hành cái thực đức" vì dân chúng và bè bạn, như vậy mới có thể danh chính ngôn thuận nói rằng, mình có tích đức. Cái tâm ngược lại với "thực đức" tức là tư tâm. Tư tâm cũng là cái ác, cái xấu. Tâm có phân biệt ra tâm công và tâm tư, tâm thiện (tốt) và tâm ác (xấu) những cái đó đều là chỉ ý thức đạo đức của con người.

"Thượng thư" nhấn mạnh vua chúa cần phải luôn mang tấm lòng đại đức, coi đức là chính trị, kính đực bảo dân, vì thế mà chủ trương lấy đức để khảo sát nhiều quan chức. Chu Công đã tổng kết kinh nghiệm lập chính quyền của hai triều đại nhà Hạ và nhà Thương. Ông quy về một điểm, tức là bổ nhiệm người hiền, nhận người hiền ở nhiều quan chức thì có thể lập được chính quyền, trị được quốc. Khảo sát đức hạnh của con người chủ yếu đánh giá từ ba mặt như thành tích chính trị tốt xấu, tài năng quản lý và tuân theo chế độ hành pháp, bãi chức những kẻ "bạo đức" và "dật đức" xa lạ, bổ nhiệm những người "tuấn đức" và "hữu đức".

Biết rõ người có tấm lòng cao cả rộng mở qua ba mặt, nhìn thấu người có tấm lòng đẹp đẽ, có tài trí qua ba mặt để tôn thờ Thượng đế và lập Trưởng bá của dân.

(Khắc tri tim hữu trạch tâm, chước kiến tam hữu tuấn tâm, dĩ kính sự thượng đế, lập dân trưởng bá). ("Lập chính"). Vua nếu có thể khảo sát từ ba mặt để biết những kẻ có cái tâm của kẻ ác, đều được truất bỏ, những người

có cái tâm hiền tài tuấn kiệt, đều được sử dụng vào vị trí, thế là có thể trên thì hợp ý trời, dưới thì được lòng dân, chính quyền không có việc gì mà không làm nên.

"Thượng Thư" giải thích chữ tâm bằng thiện ác, tốt xấu thế là tâm từ tâm lý chủ thể đã mở rộng phát triển đến mặt tầng của đạo đức chủ thể.

III - Tâm trong "Kinh thi" là tâm đức.

"Kinh thi" là một bộ sách tổng hợp thu thập các bài thơ ca sớm nhất của Trung Quốc. Trong "Kinh thi", chữ tâm gặp cả thảy 162 lần, có ý nghĩa diễn đạt các loại tình cảm tư tưởng nội tâm của con người. Khổng tử chỉ ra rằng: "Thi", tam bách, nhất ngôn dĩ tế chi viết: "Tư vô tà", trong "Kinh thi" có 300 bài thơ thì chỉ có một câu có thể bao trùm được là: "không nghĩ bậy." ("Luận ngữ, Vi chính"). Điều đó chứng tỏ "Kinh thi" tức là khái niệm về "Tâm đức". "Kẻ sĩ đông đúc, có thể mở rộng được tâm đức, dáng uy vũ ở chiến chinh là dân tộc Địch sống ở phía đông nam". ("Tế tế đa sĩ, khắc quảng đức tâm. Hoàn hoàn vu chinh, Địch bỉ đông nam") ("Phán Thủy"). Vua chúa lấy tâm đức để trị quốc, chứ không thể dùng biện pháp hà khắc bạo ngược. Đó là nguyên tắc trị quốc quan trọng. Mệnh lệnh hành chính và luật pháp, cần phải thể hiện được tinh thần nhân đức. Lỗ Hi Công xuất quân đi dẹp loạn ở Hoài Di, mà không làm cho trăm họ bị tai họa. Dẹp loạn mà không làm tổn thương đến dân chúng, đó là một loại "tâm đức". Lòng dân lương thiện, vua chúa lấy lòng nhân đức để cai trị nhân dân, nhân dân mới yêu mến ủng hộ. "Dân có tấm lòng cung kính, nói

rằng không bắt dân được; giống như là việc đồng áng, dân cố gắng làm để có cái ăn? ("Dân hữu túc tâm Tỉnh Vân bất đãi. Hảo thị gia sắc, lực dân đại thực".) ("Tang nhu"). Dân chúng có người như cây dâu non, dù bị chiếm đoạt, cuộc sống như bị gió bấc hành hạ, nhưng họ vẫn chịu nhẫn nhục, chịu khổ để hoàn thành nhiệm vụ nặng nề, cần cù lao động, cày cấy, cung cấp cái ăn cái mặc cho Triều đình. Tấm lòng của họ nghiêm túc, lương thiện, chỉ là khi nào chịu không nổi, mới đứng lên đánh đuổi nhà vua. "Hạo Thiên bất dụng, giáng thử cúc hung. Hạo Thiên bất huệ, giáng thử đại lệ. Quân tử như giới, tỉ dân tâm khuyết" ("Trời cao bất dung, giáng xuống cơn giận dữ đùng đùng. Trời cao không ban cho ân huệ, mà giáng xuống cái tội to lớn. Quân tử như đã đến lúc này thì khiến cho lòng dân cũng mất hết") ("Tiết Nam Sơn"). Triều vua Tây Chu bị diệt, Bình Vương bị buộc phải di chuyển về phía đông, là bởi vì vua tối tăm, tàn bạo, vô đạo đức, một mực chém giết nhân dân, đã làm trái ý trời, làm cho lòng dân li gián và làm phản, kẻ thù bên ngoài thừa cơ nhảy vào, cuối cùng là nước mất, thân tan.

"Kinh thi" đã gắn tâm với đức rất chặt chẽ, chứng tỏ khi "Kinh thi" giải thích Tâm bằng tinh thần đạo đức, càng nhấn mạnh về mặt nhân đức, đã thể hiện rõ sự tự giác của ý thức đạo đức chủ thể của con người.

"Kinh dịch" giải thích Tâm bằng tâm lý, "Thượng thư" giải thích Tâm bằng thiện ác, "Kinh thi" giải thích Tâm bằng nhân đức, mỗi cuốn đều có chỗ độc đáo, đã làm phong phú nội hàm của Tâm, nhưng Tâm vẫn là khái niệm cụ thể, nó vẫn chưa phát triển thành phạm trù triết học.

Tiết III. Phạm trù tâm trong các sách "Tả truyện" và "Quốc ngữ".

"Tả truyện" và "Quốc ngữ" là hai bộ sách về lịch sử. Do Tả Khâu Minh biên soạn vào thời Xuân Thu. Hai bộ sách này thông qua việc ghi chép những sự kiện về lịch sử, đã trình bày rõ cái Đạo Thiên - Nhân của xã hội đương thời. "Tả truyện" và "Quốc ngữ" lấy đạo trời (Thiên đạo) và Đạo người (Nhân đạo) để bàn về tâm, đã nêu ra tư tưởng về 'Tâm nhân ái" và "Tâm thượng đế" (Nhân tâm và đế tâm).

I. Tâm của người nhân ái trong "Tả truyện"

"Tả truyện" bàn về Tâm từ nhiều phương diện, nhưng đều tập trung vào việc phát huy nội hàm đạo đức của Tâm hơn, đã khái quát ý thức đạo đức của chủ thể thành cái "Tâm của người nhân ái" và coi cái "Tâm của người nhân ái" là nguyên tắc quan trọng của việc tu thân trị quốc.

Khái niệm về chữ Nhân (nhân ái) đã được nêu ra trong cuốn "thượng thư" và "Kinh thi". Trong cuốn "Thượng thư", Kim Đằng "viết "Tử nhân nhược khảo" (Sự nhân ái của con người ta, anh cần kiểm tra) và trong cuốn "Kinh thi", Lư Lệnh viết: "Lư lệnh lệnh, kỳ nhân mỹ thả nhân" ("Lư lệnh lệnh rằng cái đẹp của con người còn ở sự nhân ái"). Lấy nhân ái làm cái đức đẹp (mỹ đức) của con người. "Tả truyện" thì trực tiếp giải thích về Tâm bằng sự nhân ái: "Vũ có cái tâm của người nhân ái" (Năm đầu của Chiêu Công). Cái gọi là "tâm của người nhân ái", là chỉ về nội tâm của con người có tinh thần nhân ái. Đối với con người mà nói thì nhân ái là một loại ý thức đạo đức tốt, nó liên hệ mật thiết với lễ nhượng đức nghĩa. "Nhượng là chủ của đức vậy, gọi là đức tốt (ý đức). Hễ có tâm huyết là đều có lòng cạnh

tranh, mưu lợi không cưỡng được. Suy nghĩ về cái nghĩa là tốt. Nghĩa là cái gốc của cái lợi vậy". (Chiêu công năm thứ 10). Nhân ái là yêu người. Nhưng, con người là sinh vật có tâm huyết, để phát triển sự sinh tồn của bản thân cá thể, đều có lòng tranh giành quyền lợi. Cái tâm tranh giành quyền lợi phản lại cái tâm của người nhân ái", vì thế mà đòi hỏi phải được điều tiết, hạn chế bằng sự lễ nhượng đức nghĩa (nhường nhau theo lễ nghi và nghĩa đức). Lễ nhượng, đức nghĩa đều là cái đại đức mà con người cần có! "Tâm bất tác đức nghĩa chi kinh vi ngoan" (Tâm không theo con đường nghĩa đức là ngu dốt). (Hi Công năm thứ 24), không lấy nghĩa đức để chỉ cái đạo hoạt động nội tâm của mình, phản lại và xa rời nghĩa đức, mà muốn tung hoành tranh giành quyền lợi, thì là người ngu dốt, mà nội tâm ngu dốt, cố chấp thì không phải là người có "tấm lòng nhân ái".

Phàm là người thì cần phải có cái "tâm của người nhân ái", vua chúa được coi là người trị quốc càng phải có cái tâm như thế". Người ở địa vị trên nhất phải tẩy rửa cái tâm, luôn đối đãi tốt với mọi người, tin tưởng vào pháp luật, có thể minh chứng, mà sau đó có thể trị người". (Tại thượng vị giả, sài trạc kỳ tâm, nhất dĩ đãi nhân, quỹ độ kỳ tín, khả minh chứng dã, nhị hậu khả dĩ trị nhân") (Tương Công năm thứ 21). Người ở vị trí cao nhất, cần loại bỏ cái tư tâm để đạt tới nhân đức, và lấy cái đó để đối đãi với con người, thể hiện hành động, mới có đủ điều kiện trị quốc. Tâm của vua nhân đức, thì sẽ có nhân chính đức trị, thần dân sẽ cùng một lòng một dực với nhà vua. (Chiêu Công năm thứ 24). Bề tôi tận trung với vua, dân tận lực vì vua, "Hà khắc gian ác không làm, đạo tặc ẩn náu, ham muốn riêng không vi phạm, dân không có lòng oán thán, trước hết mệnh thần

sẽ đến, quốc dân tin tưởng" (Hà thắc bất tác, đạo tặc phục ẩn, tư dục bất vi, dân vô oán tâm, tiên thần mệnh chi, quốc dân tín chi) (Chiêu Công năm thứ 13), thì có thể thực hiện được trị quốc an dân. Đây chính là "Tâm yên bình chính trị thành đạt" (Bình kì tâm, thành kì chính) (Chiêu Công năm thứ 20). Lòng vua bất nhân thì không thể giáo hóa được thiên hạ, thần có hai lòng, dân sinh lòng phản lại, quốc gia tất nhiên sẽ loạn nguy vong.

"Tả truyện" giải thích Tâm bằng cái 'tâm của người nhân ái", từ đó mà có sự quy định cụ thể đối với hàm nghĩa của ý thức đạo đức chủ thể của Tâm, đó là sự phát triển quan trọng về nội hàm của Tâm.

II. Tâm đế trong "Quốc ngữ"

"Quốc Ngữ" không giống với "Tả truyện", nó tập trung bàn về Tâm từ đạo trời, đã nêu ra tư tưởng Tâm là "Tâm đế".

Đế là Thượng đế, Thiên đế, có nhân cách ý chí, có tình cảm tốt xấu và có công năng có thể thưởng cho người tốt mà phạt kẻ xấu. Vì thế, Tâm là ý chí tinh thần của Thiên đế, gọi là Tâm đế. "Quốc ngữ" có ghi chép lời giáo huấn kinh nghiệm của việc trị thủy của vua Vũ. Trước kia Cộng Công, Bá Côn[1] trị thủy, đã áp dụng phương pháp đắp đê lấp các chỗ trũng, ngăn bịt dòng nước, kết quả là đã làm trái tâm ý của Thiên đế, gặp thất bại, đã bị Thiên đế trừng phạt. Vua Vũ đã cải tiến, dùng phương pháp đắp cao đào thấp, khơi thông các con sông, vây các ao đầm, khai vỡ đất đai, tích nước làm giầu thêm của cải để trị thủy, kết quả là dòng nước thông suốt, nước lũ được thông thoát, đã thành

(1). Bá Côn là cha của Vua Vũ thời nhà Thương - ND.

công rất lớn", cho nên trời không có phục âm, đất không có tán dương, nước không có thẩm khí, lửa không có gây tai họa, thần không có gian tà hoành hành, dân không có lòng phóng túng, thời gian không có số nghịch, vật không có hại đến sự sống. Công lao của soái tượng Vũ, tính toán hơn cả máy móc, hẳn là thành quả tốt đẹp, có thể thỏa mãn tấm lòng của Thượng đế. Thiên hoàng khen ngợi, phúc đến với thiên hạ". ("Chu ngữ hạ"). Phương pháp trị thủy của Vua Vũ, đã thuận theo cái tâm của Thiên đế, đã thỏa mãn được nguyện vọng của Thiên đế, Vì thế, ông được Thiên đế ban thưởng, giao việc cai trị thiên hạ cho ông. Ở đây, cái gọi là "Tâm đế", thực tế là phép tắc đạo trời xuất hiện bằng hình thức ý chí tinh thần của Thiên đế.

Nhưng, do phép tắc đạo trời được phú cho tính chất của ý chí tinh thần, nên nó có một loại thuộc tính đạo đức nào đó. Vì thế mà, "Tâm đế" được coi là sự thể hiện phép tắc đạo trời, liền thông suốt với lòng người. "Tâm đế" thiện thiện ác ác, thưởng thiện phạt ác. Tâm của con người giống như vậy, cần phải hướng thiện mà xa ác, "Tủng thiện nhi ức ác" (Thiện đứng lên còn ác thì bị đè xuống) ("Sở ngữ thượng"). Tư tưởng và hành vi của con người, cần phải. "Sống với đất trời mà thuận với thời thế để hành động, hòa với thần dân mà theo đúng qui luật của sự vật" ("Độ vu thiên địa nhi thuận vu thời động hòa vu dân thần nhi nghi vu vật tắc") (Thu ngữ hạ") mới phù hợp với "Tâm đế" và được sự ban thưởng và giúp đỡ. Nhất là vua chúa trị quốc thì cần phải có tấm lòng nhân đức, tuân theo lễ nghĩa, thuận theo lòng dân, mới có thể cai quản được thiên hạ, mới đạt được trị quốc an dân. Nếu làm trái đạo, xa rời cái đức, vứt bỏ lễ nghĩa, làm trái lòng dân thì đó là làm trái "Tâm đế", Thiên đế sẽ giáng xuống tai họa để khuyên bảo

răn đe cái tâm ấy", ("Sở ngữ thượng") làm cho nó bỏ điều ác làm theo điều thiện, trở về với chính đạo.

"Quốc ngữ" giải thích Tâm bằng "Tâm đế", đã liên hệ nhân tâm với tâm đế, làm cho tư duy của chủ thể và ý thức đạo đức của chủ thể ngoại hóa thành thuộc tính của trời. Đó là sự nâng cao tư cách đạo đức của chủ thể, làm cho nó có uy quyền cao hơn. Điều đó cũng mở rộng và phát triển được nội hàm của tâm.

"Tả truyện", "Quốc Ngữ" so với "Kinh dịch" "Thượng thư" và "Kinh thi" có sự phát triển quan trọng hơn. Tâm được xem là khái niệm lấy tinh thần đạo đức nhân ái làm nội hàm chủ yếu, chứa đựng những mặt tầng rộng rãi về tự nhiên, xã hội và nhân sinh, cơ bản trở thành phạm trù triết học có hàm nghĩa phổ biến, từ đó mà đi vào vương quốc của Triết học.

Tiết IV - Tâm nhân nghĩa của Nho gia.

Thời kỳ sau Xuân Thu, Khổng Tử đã sáng lập ra Nho gia học phái. Khổng Tử và những người kế thừa ông, như Mạnh Tử, Tuân Tử và "Dịch truyện" đã lấy tư tưởng nhà nho làm tôn chỉ, đều coi Tâm là phạm trù quan trọng trong hệ thống triết học của họ. Các nhà nho bàn về Tâm, tương ứng với khuynh hướng tư tưởng triết học trong đạo làm người (nhân đạo), coi đạo đức nhân nghĩa là cái cốt lõi, đã thể hiện nội hàm của phạm trù tâm qua nhiều phương diện, hình thành tư tưởng lí luận về tâm mang màu sắc riêng.

1 - "Muốn làm gì theo tâm thì làm, nhưng không vượt ra ngoài phép tắc" của Khổng Tử.

Khổng Tử (551 - 479 trước Công nguyên) đã bàn về tâm. Chữ Tâm thấy xuất hiện 6 lần trong "Luận ngữ". Khổng

Tử nói: "Ta 15 tuổi đã có chí học tập, 30 tuổi mới lập thân, 40 tuổi không nghi hoặc, 50 tuổi mới biết mệnh trời 60 tuổi tai nghe mới thuận, 70 tuổi muốn làm gì theo tâm thì làm, nhưng không vượt ra ngoài phép tắc". ("Ngô thập hữu ngũ nhi chí vu học, tam thập nhi lập, tứ thập nhi bất hoặc ngũ thập nhi tri thiên mệnh, lục thập nhi nhĩ thuận, thất thập nhi tòng tâm sở dục, bất dụ cư" ("Luận Ngữ Vi chính", dưới đây chỉ chú dẫn tên bài). Khổng Tử tự thuật quá trình tu nghiệp tiến đức của ông, từ 15 tuổi đã có chí học tập, đến lúc 70 tuổi tu dưỡng học vấn đã đạt tới đỉnh cao nhất, có thể làm theo cách nghĩ của nội tâm, nhưng lại không vượt ra ngoài các phép tắc, chế độ.

Ở đây, Tâm có hàm nghĩa của ba thứ tầng: Dục vọng của nội tâm, tư duy của chủ thể và ý thức đạo đức của chủ thể. Quá trình trưởng thành của Khổng Tử, là một quá trình kết hợp tu nghiệp với tiến đức. Nói về mặt tu nghiệp, là quá trình nhận thức không ngừng đi sâu và nâng cao, trong quá trình đó, Tâm được coi là chủ thể tư duy, phát huy công năng nhận thức qui luật của sự vật, học tập tri thức, phân biệt rõ phải trái, biết tới mệnh trời. Nói về mặt tiến đức, là quá trình thực hiện mục tiêu tu dưỡng đạo đức trên cơ sở nâng cao nhận thức, trong quá trình đó, Tâm được coi là ý thức đạo đức chủ thể, từng bước thực hiện tự giác đạo đức theo đà nhận thức lý sự và thiên mệnh được sâu sắc và tri thức được phong phú. Theo đà tiến bộ của học vấn và trình độ tư tưởng được nâng cao, mà đạo đức cũng từng bước được tích lũy, cuối cùng đạt đỉnh cao của học vấn vừa bác học đa tài, lại vừa có đạo đức cao thượng, học thức uyên bác và đạo đức cao thượng thống nhất ở nội tâm, làm cho dục vọng tâm lý phục tùng yêu cầu của đạo đức,

Tâm hoạt động trong quy phạm đạo đức mà lại cảm thấy có đầy đủ tự do. Đó là "muốn làm gì theo tâm thì làm, nhưng không vượt ra ngoài phép tắc". Ở Khổng Tử suy ra nội dung chủ yếu của loại đạo đức nội tâm, chính là nhân ái và lễ nghĩa. Nhân tâm hoàn mỹ nhất, đó là hoạt động hoàn toàn tuân theo nhân ái và lễ nghĩa mà không cảm thấy có bất kỳ sự giàng buộc gò bó nào. Đó là sự tự hoàn thiện cao độ của nhân cách. Khổng Tử nói: "Anh Hồi ấy mà! Lòng anh ta ba tháng không làm trái điều nhân ái, thì tháng ngày còn lại cũng như vậy mà thôi". ("Hồi dã, kỳ tâm tam nguyệt bất vi nhân, kỳ dư tắc nhật nguyệt chí yên nhi dĩ hĩ". ("Ung dã"). Người học trò tốt nhất của Khổng Tử là Nhan Hồi, cũng chỉ thực hiện yêu cầu nội tâm ba tháng không làm trái điều nhân nghĩa. Có thể thấy, tu dưỡng cái tâm nhân ái lễ nghĩa là yêu cầu rất cao, nhưng đó là con đường tất yếu phải đi và mục tiêu cụ thể phải đạt tới nhằm hoàn thiện nhân cách.

Khổng Tử lo cho nước, lo cho dân mà tích cực nhập thế (vào đời). Sở dĩ ông nhấn mạnh thông qua học tập các kiến thức, nhận thức lí lẽ của việc thực hiện đạo đức nội tâm cao thượng, là để trị quốc an dân, tức là bên trong là thánh nhân, bên ngoài là vua. Vì thế, Khổng Tử hết sức coi khinh những kẻ chỉ biết "ăn chơi phè phỡn suốt ngày, không gắng sức làm một việc gì đó". Loại người này đều không có ích cho mình, cho người, cho nước, cho dân. Khổng Tử khen ngợi Thành Thang là người có nhân đức. Ông dùng lời nói của Thành Thang để nói: "Có tội không dám tha thứ, tình vua tôi không che dấu, chọn theo vua là ở tại cái tâm, bản thân trẫm có tội không để lụy đến muôn phương, muôn phương có tội, chính là tội ở bản thân trẫm. (Hữu tội bất cảm xá, đế thần bất tế, giản đế tại tâm, Trẫm cung hữu tội,

vô dĩ vạn phương; vạn phương hữu tội, tội tại Trẫm cung") ("Nghiêu viết"). Theo "Mạc Tử kiêm ái" và "Lã Thị Xuân Thu. Thuận dân" có chép thì đoạn nói này là vào lúc sau khi Thành Thang đánh bại Hạ Kiệt, gặp lúc đại hạn, nhà vua nói lúc cầu trời mưa. Tuy ông nhằm vào Thiên đế nói là để tự trách mình, nhưng thực tế là để tự kiểm điểm việc tu dưỡng đạo đức và sự khen chê, bình luận chính trị của mình. Khổng Tử dẫn ra đoạn nói đó, ý là muốn nhấn mạnh là vua thì cần phải tự xem xét lại nội tâm của mình, để loại bỏ những cái ác, cái lỗi lầm, mà bảo đảm giữ gìn lấy nhân đức đại độ, nhận tội thay dân. Về mặt tu dưỡng đạo đức để trở thành tấm gương tốt cho thần dân. Khổng Tử cho rằng, chỉ có loại nhà vua có nhân đức, mới có thể thực hiện được chính trị nhân đức, từ đó mà khiến cho "dân khắp thiên hạ đều qui về một lòng như vậy". (như trên) và mới thực hiện được một xã hội chính trị nhân đức, lí tưởng mà nhà vua ấy hằng mong muốn.

Khổng Tử bàn về tâm, tuy giản đơn sơ lược, nhưng lại chứa đựng nội dung phong phú. Ông thống nhất ý thức tâm lí, nhận thức tư duy với tu dưỡng đạo đức của chủ thể ở tâm. Ông chủ trương thông qua việc nâng cao nhận thức để hoàn thành việc tu dưỡng đạo đức, để đạt tới sự nhất trí hài hòa giữa ý muốn, tư tưởng và đạo đức, thực hiện sự hoàn mỹ cao về nhân cách và đặt nền móng cho Học thuyết tâm tính của Nho gia và có ảnh hưởng rất lớn đối với các học phái khác.

II - Tận tâm tri tính, tri thiên (hết lòng biết tính biết trời) của Mạnh Tử.

Sau khi Khổng Tử qua đời, Học phái nho gia phân chia thành tám phái. Mạnh Tử (năm 372 - 289 trước Công

nguyên), là một nhà tư tưởng nổi tiếng thời Chiến Quốc. Ông đã kế thừa và phát triển tư tưởng về tâm của Khổng Tử. Ông đã trình bày và phân tích rất chi tiết rõ ràng về phạm trù tâm. Ông cho rằng Tâm là bộ máy tư duy và quá trình tư duy, đạo đức nhân nghĩa của con người sinh ra từ cái tâm thiện nội tại của bản thân, con người có thể thông qua "tận tâm" (hết lòng) mà đạt tới sự hiểu biết sâu rộng về tính (tri tính) và hiểu biết về trời (tri thiên) để thực hiện được sự hoàn mỹ cao về nhân cách mà trở thành thánh nhân có đạo đức cao thượng. Mạnh Tử viết thiên "Tận tâm", là thiên chuyên bàn về tâm của Triết học Trung Quốc.

1. Bộ máy của Tâm là suy nghĩ. Mạnh Tử cho rằng Tâm là bộ máy đặc thù của cơ thể con người, đặc điểm của nó là có thể 'suy nghĩ", tức nó có công năng tư duy, nhận thức. Ông nói: "Bộ máy của tai mắt không biết suy nghĩ, mà bị che lấp bởi các vật, chỉ khi nào có sự giao tiếp giữa vật với vật thì mới biết mà thôi. Bộ máy của Tâm thì có khả năng suy nghĩ. Nhưng biết suy nghĩ thì được, không biết suy nghĩ thì không được. Như vậy là trời này đã thuộc về cái của ta." ("Nhĩ mục chi quan bất tư, nhi tế vu vật, vật giao vật, tắc dẫn chi nhi dĩ hĩ. Tâm chi quan tắc tư, tư bi đắc chi, bất tư tắc bất đắc dã. Thử thiên chi sở dữ ngã gia"). ("Mạnh Tử: Cáo Tử thượng", sau này chỉ ghi chú tên bài). Người ta có các bộ máy khác nhau như tai, mắt, tim v.v... Nhưng bộ máy loại như tai mắt giống như các vật thể thông thường, không có khả năng tư duy, không thể nhận thức được bản chất của sự vật, một khi tiếp xúc với ngoại vật, thì liền bị ngoại vật che lấp và lôi cuốn Tâm khác với tai, mắt, nó có thể tư duy, vì thế mà vừa có thể nhận thức được ngoại vật và qui luật của nó, lại vừa có thể nhận thức được tính thiện

nội tại của bản thân con người. Công năng nhận thức tư duy này của Tâm, là cùng sinh ra với con người. Nhưng nói nhân tâm trời sinh có khả năng nhận thức tư duy, thực ra không phải nói nhận thức của con người cũng là trời sinh ra. Con người cần phải dụng tâm để "suy tư", để nhận thức đối tượng khách thể, mới có thể nhận thức được sự vật và qui luật của nó, mà ở nội tâm đã có. Không có công phu của loại nhận thức này, thì không thể có sự lĩnh hội trong học tập. Mạnh Tử định nghĩa tâm là bộ máy tư duy và nhận thức tư duy của con người và làm nổi bật công năng nhận thức của Tâm và phát huy tầm quan trọng của công năng này đối với việc đặt được nhận thức chính xác và hoàn thành tu dưỡng đạo đức. Điều đó chứng tỏ ông càng đi sâu vào cụ thể hơn nữa đối với nhận thức nội hàm của phạm trù tâm.

2. *Nhân nghĩa lễ trí bắt nguồn từ tâm.* Sự suy nghĩ của tâm, bao gồm hai mặt của nhận thức sự vật khách quan hướng ngoại và nhận thức tính thiện của bản thân chủ thể hướng nội. Mạnh Tử càng coi trọng mặt sau, ông cho rằng, con người chỉ có nhận thức được tính thiện nội tại của bản thân, mới có thể thông qua việc mở rộng tính thiện mà thực hiện mục tiêu tu dưỡng đạo đức. Chuẩn tắc cơ bản nhất và quan trọng nhất của con người là nhân nghĩa lễ trí. "Nhân nghĩa lễ trí bắt nguồn từ tâm" ("Tận tâm thượng"). Con người sở dĩ là người, là ở chỗ nội tâm của con người đang tồn tại cái tâm trắc ẩn, tu ố (xấu hổ và căm ghét), từ nhượng (khiêm tốn từ chối) và thị phi (phải trái). "Tâm trắc ẩn là đầu mối của nhân; Tâm tu ố là đầu mối của nghĩa; tâm từ nhượng là đầu mối của lễ, tâm thị phi là đầu mối của trí vậy." ("Công Tôn sửu thượng") Bốn loại tâm đạo

đức này là sự mở đầu của quan niệm nhân nghĩa lễ trí. Đạo đức nhân nghĩa lễ trí của con người đều đến từ sự mở rộng phát triển của bốn loại đạo đức này. Cái tâm trắc ẩn, tu ố, từ nhượng và thị phi này, người người đều có, cho nên đạo đức nhân nghĩa lễ trí là sở đồng nhiên của nhân tâm. "Số đồng nhiên của Tâm là gì vậy? Đó gọi là lý, là nghĩa vậy. Thánh nhân trước hết là có được cái sở đồng nhiên của tâm ta vậy". ("Tận tâm thượng"). Nhân tâm đều có cái đầu mối của đạo đức lý nghĩa. Con người có sự khác biệt giữa thánh nhân và người bình thường là bởi vì thánh nhân giỏi phát huy công năng "tư duy" của Tâm, so với người bình thường trước hết thánh nhân giác ngộ được đạo đức lý nghĩa, còn người bình thường thì không có giác ngộ hoặc rất ít giác ngộ được đạo đức lý nghĩa.

3. Tận tâm tri tính tri thiên (Hết lòng biết tính biết trời). Đạo đức nhân nghĩa lễ trí của con người bắt nguồn từ tâm, vì thế, muốn trở thành người có đạo đức cao thượng thì không phải hướng ra ngoài để tìm tòi ở vật, mà là phải hướng nội nhìn ngược lại ở tâm. Vận dụng công năng tư duy của tâm, để nhận thức, mở rộng và phát huy đầu mối nhân nghĩa lễ trí vốn đã tồn tại trong tâm của mình, khiến cho nó được xác lập ở tâm, được coi là chuẩn tắc làm người, tề gia, trị quốc, đạt sự tự giác đạo đức cao, từ đó mà thông suốt được đạo thiên - nhân, trở thành thánh nhân. Đó là quá trình nhận thức và tu dưỡng về tận tâm, tri tính, tri thiên. "Tận được cái tâm ấy, là biết được cái tính ấy, biết được cái tính ấy thì biết được trời rồi. Tồn cái tâm ấy dưỡng cái tính ấy, cho nên thờ trời vậy." ("Tận kỳ tâm giả, tri kỳ tính dã. Tri kỳ tính, tắc tri thiên hĩ. Tồn kỳ tâm, dưỡng kỳ tính, sở dĩ sự thiên dã") (Như trên). Phát huy hết công năng

tư duy của tâm, thì có thể nhận thức được tính thiện của con người mà đã nhận thức được tính thiện của con người thì có thể thông suốt đạt tới được thiên mệnh và thiên đạo. Vì thế, con người cần phải biết giữ lấy cái bản tâm thiện của mình, bồi dưỡng bản tính đạo đức của mình, đó là phương pháp làm người thờ trời. Tận tâm, tri tính, tri thiên, trước hết là "tận tâm" tức là "suy nghĩ". "Biết suy nghĩ thì được, không biết suy nghĩ thì không được vậy... trước tiên lấy được, cái lớn, thì cái nhỏ trong đó không thể bị tước đoạt mất vậy" ("Cáo Tử Thượng"). Xác lập tinh thần đạo đức nhân nghĩa lễ trí, là nội dung căn bản "lập tâm" của mọi người. Biết suy nghĩ (tư) mới có thể thấy được cái đầu mối nhân nghĩa lễ trí của nội tâm mình, từ đó mà bảo tồn, bồi dưỡng, mở rộng nó để đạt được mục đích lập tâm, tu thân. Tận tâm, tri tính, tri thiên, là quá trình tự giác đạo đức thống nhất giữa nhận thức và tu dưỡng, là đạo an thân lập mệnh của mỗi một người.

Người không hiểu đạo lý tận tâm thì không những không tận tâm, lập tâm, mà ngược lại, còn chà đạp lên cái tâm nhân nghĩa lễ trí của mình giống như chặt phá sơn lâm, giống y như lũ bò dê ăn cỏ vậy. Cây cỏ trên núi vốn là bản tính có sinh sôi nẩy nở, chỉ là do con người hàng ngày chặt phá nó, bò dê hàng ngày ăn hết nó, cho nên núi trở nên đồi trọc. Con người vốn có cái tâm nhân nghĩa lễ trí, chỉ là do không được nuôi dưỡng, cho nên mỗi ngày một mất đi, mà trở nên cái tâm tàn ác. "Nhân, là nhân tâm vậy". "Không phải chỉ có người hiền có cái tâm như vậy, mà mọi người đều có cái tâm đó, có điều người hiền không đánh mất đi". (Như trên). Người hiền và người có phẩm hạnh xấu

xa đều có cái tâm nhân ái, nhưng người hiền có thể bảo tồn, bồi dưỡng được nó, không làm nó mất đi. Vì thế mà đã trở thành người hiền. Người có phẩm hạnh xấu xa, thì chà đạp, làm yếu nó thậm chí rồi làm mất nó, và nẩy sinh ra nhiều cái tâm tà ác, do đó mà không có phẩm hạnh tốt. "Đó gọi là làm mất cái bản tâm của mình" (như trên). Bản tâm của con người cũng gọi là lương tâm. Người đánh mất bản tâm, cũng là "phóng ra mất cái lương tâm của mình". "Người sở dĩ phóng ra mất cái lương tâm của mình", cũng giống như cái rìu chặt cây vậy, ngày nào cũng như ngày nào, nó đều phạt cây cả thì liệu có thể có tốt có đẹp nữa không?" (Như trên). Con người đánh mất lương tâm thì chẳng khác gì loài cầm thú. Nhưng dù có như thế đi nữa cũng không thể cho là anh ta chưa từng có thiện tư lương chất (tư chất lương thiện). Bản tâm lương thiện, người người đều có, nó mở rộng hoặc mất đi chỉ là do công phu tận tâm, lập tâm hậu thiên có khác nhau. Đạo học vấn là ở chỗ tìm tòi "phóng tâm", mở rộng và xác lập cái tâm nhân nghĩa.

4. Dưỡng tâm không gì tốt hơn là hạn chế dục vọng.

Con người sở dĩ có thể đánh mất cái bản tâm lương thiện, mà có tư tưởng và hành vi tà ác, là bởi vì không biết hạn chế dục vọng cầu lợi. Cái gọi là dục vọng cầu lợi là ham muốn và theo đuổi thanh sắc, giầu có và danh vị của con người. "Muốn giàu sang phú quí và danh vọng chính là cái tâm giống nhau của con người" (" Dục quý giả, nhân chi đồng tâm dã"). (Như trên). Ăn no và ăn ngon là thiên tính của con người, phú quý là sự ham muốn tìm tòi của con người, cho nên dục vọng cầu lợi, cũng là cái có chung của lòng người. Nhưng, dục vọng cầu lợi của con người không

thể không có hạn chế chút nào, mà cần phải tiếp thu quy phạm chuẩn tắc đạo đức nhân, nghĩa, lễ, trí.

Đói làm cho người ta thèm muốn ăn, khát làm cho người ta thèm muốn uống, nhưng mà ăn uống không đúng thì đấy lại là cái hại còn hơn cả đói khát nữa. Há đâu cái đói cái khát chỉ có hại đến cái miệng và cái bụng, mà chính là có hại ngay cả đến cái tâm của con người mà nếu con người có thể không lấy cái hại của đói khát làm hại đến cái tâm thì đã không đến nỗi làm cho con người phải lo". (Cơ giả cam thực, khát giả cam ẩm thị vị đắc ẩm thực chi chính dã, cơ khát hại chi dã. Khí duy khẩu phúc hữu cơ khát chi hại? Nhân tâm diệc giai hữu hại. Nhân năng vô dĩ cơ khát chi hại vi tâm hại, tắc bất cập nhân bất vi ưu hĩ".) ("Tận tâm thượng"). Cái miệng và cái bụng do chịu cái hại của đói khát mà không cần lựa chọn cái tốt cái xấu của việc ăn uống, lòng người cũng luôn luôn vì cái hại của dục vọng cầu lợi, ham phú quí mà không phân biệt được phú quí có hợp lí hay không, những cái đó đều là "bất đắc kì chính" (không thể là cái chính trực được). Loại bỏ cái hại về dục vọng cầu lợi, bảo tồn và mở rộng cái đầu mối nhân nghĩa lễ trí thì cần phải dưỡng tâm. Dưỡng tâm như thế nào? Dưỡng tâm không gì tốt hơn là ít có ham muốn. Nó vì mọi người mà cũng ít ham muốn, tuy rằng có những người có hay không có chí tâm như vậy, nhưng cũng là ít ham muốn rồi" . ("Dưỡng tâm mạc thiện vu quả dục, kì vi nhân diệc quả dục; tuy hữu bất tồn yên giả, quả hĩ; kì vi nhân diệc đa dục, tuy hữu tồn yên giả, quả hĩ".) ("Tận tâm hạ"). Ít ham muốn mới có thể bảo tồn được cái tâm thiện, nhiều ham muốn thì tất nhiên sẽ mất cái tâm thiện. Tận tâm tri tính một cách tự giác, là xem xét lại mình. "Lấy cái nhân

ái để giữ lấy cái tâm, lấy cái lễ để giữ lấy cái tâm" ("Dĩ nhân tồn tâm, dĩ lễ tồn tâm"("(Lí lâu hạ)". Lấy đạo đức nhân nghĩa lễ trí để hạn chế dục vọng cầu lợi của nội tâm, đó là cái sở tại của người quân tử khác với kẻ tiểu nhân.

Lại một phương pháp quan trọng nữa để dưỡng tâm là bồi dưỡng tinh thần ngay thẳng cương trực (Hạo nhiên chí khí), hình thành cái ý chí kiên định từ nhân đến nghĩa. "Tinh thần thẳng thắn cương trực" của lòng người là tập trung nghĩa mà thành, là ý chí tinh thần phối hợp với nghĩa và đạo. Nó thông qua cái môi giới trung gian "chí" mà ảnh hưởng đến hoạt động của tâm. "Cái chí này là thống soái của khí vậy. Khí là cái đầy đủ của thể vậy. Chí đến như vậy, thì rồi khí cũng đến như vậy. Cho nên nói rằng: giữ được cái chí ấy thì không bỏ phí mất cái khí ấy... Một chí thì động đến khí, một khí thì động đến chí vậy. Nay cái này sa ngã thì kéo theo cả cái kia, đó là khí vậy, mà ngược lại, còn tác động đến cái tâm của nó. ("Phù chí, khí chí soái dã. Khí, thể chi xung dã. Phù chí chí yên, khí thứ yên. Cố viết: Trì kỳ chí, vô bạo kỳ khí, ... chí nhất tắc động khí, khí nhất tắc động chí dã, kim phù quệ giả xu giả, thị khí dã, nhi phản động kỳ tâm"). (Công Tôn Sửu thượng). Chí là chúa tể của khí. Khí chịu sự chi phối của chí. Chí chuyển hướng về đâu thì khí cũng chuyển hướng tương ứng về đó. Nhưng, khí cũng có ảnh hưởng đối với chí, khí chuyên chú vào một mặt nào đó, chí cũng vì khí mà dao động và tạo thành sự thay đổi thiện ác của nội tâm, chỉ có bồi dưỡng "tinh thần ngay thẳng cương trực" nội tại, làm cho nó chuyên chú vào việc mở rộng và tăng thêm đầu mối nhân nghĩa lễ trí, mới có thể khiến cho tâm không vị dục vọng

cầu lợi cám dỗ và giữ vững được sự bền lòng "cư nhân do nghĩa" (từ nhân đến nghĩa).

Thông qua dưỡng tâm, làm cho nhân tâm giữ vững được tư tưởng và nhận thức chính xác, tận tâm tri tính tri thiên một cách tốt hơn, nhận thức đúng đắn cái đạo về Thiên - Nhân, đạt tới sự thống nhất hài hòa giữa nhân đạo và thiên đạo, giữa chủ quan và khách quan. "Muôn vật đều có ở ta, tuy trái với mình, mà lại chân thực, thì còn gì vui lớn hơn". ("Vạn vật giai bị vu ngã hĩ, phản thân nhi thành, lạc mạc đại yên"). ("Tận tâm thượng"). Đây là ranh giới hợp nhất giữa vạn vật và ta.

5. Tâm của người bất nhẫn (tâm của người không chịu nhẫn nhục). Mạnh tử coi chính trị nhân ái là lí tưởng và tiền đề đạo đức để phổ biến và thực hiện chính trị nhân ái. "Người ta đều có cái tâm của người bất nhẫn. "Tiên vương có cái tâm của người bất nhẫn. Các vị đó có chính trị của người bất nhẫn". ("Nhân giai hữu bất nhẫn chi tâm. Tiên vương hữu bất nhẫn chi tâm, tư hữu bất nhẫn nhân chi chính hĩ") ("Công Tôn Sửu thượng). "Tâm, của người bất nhẫn", tức là nhân tâm. Nó đòi hỏi sự coi trọng giá trị của con người, thân thiết và nhân ái với dân. Nhân ái và yêu mến mọi vật, đối với nhân dân thì nhân ái như vậy, là chính trị nhân ái. Thực hiện chính trị nhân ái thì nhân dân sẽ giầu có, đầy đủ và thái bình.

Giống như Khổng Tử, Mạnh Tử có ý thức và tinh thần trách nhiệm cao, mạnh mẽ. Ông coi việc thực hiện chính trị nhân ái, trị quốc an dân là ý chí, là nghề nghiệp của mình. "Nếu muốn bình trị được thiên hạ thì nay trước hết mình phải suốt đời dốc lòng dốc sức, quên mình chú còn ai nữa". ("Như dục bình trị thiên hạ, đương kim thi thế, xả

ngã kì thùy dã".) ("Công Tôn Sửu hạ"). Vì thế ông chủ trương rèn luyện thân thể và ý chí, nâng cao năng lực của con người. "Trời cao sẽ giáng trách nhiệm xuống cho người nào thì người đó trước tiên cần chịu khổ sở về tâm trí, mỏi mệt về gân cốt, đói khát về cơ thể, bản thân sẽ thiếu thốn làm rối loạn các việc đã làm, cho nên phải động tâm nhẫn tính để tăng thêm cái lợi ích mà mình không thể có". ("Thiên tương giáng đại nhiệm vụ tư nhân dã tất tiện khổ kỳ tâm chí, lao kỳ cân cốt, ngã kỳ thể phụ, không phạt kỳ thân, hành phất loạn kỳ sở vi, sở dĩ động tâm nhẫn tính, tăng ích kỳ sở bất năng") ("Cáo Tử hạ"). Không chỉ muốn làm cho ông ta có bản lĩnh trị quốc, điều quan trọng hơn là cần làm cho ông ta có ý chí kiên định, tinh thần nhân nghĩa, mới có thể đảm đương được nhiệm vụ to lớn là trị quốc an dân.

Mạnh Tử coi nhân (ái) là phạm trù cao nhất trong triết học của ông. Nhân triển khai ra mà có tâm nhân nghĩa và chính trị nhân ái. Tâm được coi là tâm nhân nghĩa, là ý thức đạo đức của chủ thể, loại ý thức đạo đức này là tâm phát huy công năng "suy nghĩ" của nó, nhận thức bản tính lương thiện nhân, nghĩa, lễ, trí nội tại, và thông qua bồi dưỡng mà xác lập nên. Nó là điều kiện cơ sở tự thân trị quốc. Phạm trù tâm và lí luận về tâm của Mạnh Tử có ảnh hưởng to lớn đối với việc phát triển triết học nho gia và đối với toàn bộ nền triết học Trung Quốc, nó là sự mở đầu của Tâm học triết học Trung Quốc.

III. Tâm trời đất của "Dịch truyện".

"Dịch truyện" phản ánh tư tưởng thời Xuân Thu đến Chiến quốc. Nó lấy nho gia làm tôn chỉ, mà lại thu nạp tập

hợp nhiều các nhà triết học khác để xây dựng nên tư tưởng triết học của mình. "Dịch truyện" bàn về tâm, cũng đã thể hiện khuynh hướng đó.

1. Tâm của trời đất. Phạm trù tâm trong triết học của "Dịch truyện" là chỉ về "Tâm của trời đất". "Phúc, là thấy cái tâm của trời đất rồi!" (Phúc thoán"). Có vãng tất có phúc (có qua đi tất phải có trở lại), tuần hoàn qua lại, đó là đạo vận hành của trời đất. Nói về trời, sự vận hành của mặt trời, mặt trăng và các vì sao, sự thay đổi của tứ thời Xuân Thu, sự thay nhau của ngày và đêm, sáng và tối, sự ngưng giáng của mưa mù sương tuyết, không có cái nào là không có tuần hoàn qua lại, hết một chu kỳ lại trở lại từ đầu. Nói về đất, sự đông lạnh ấm nóng của khí hậu, nước và đất, sự nẩy mầm lớn lên và khô héo chết đi của thực vật có cây, sự sinh trưởng tử vong của chim muông cầm thú, côn trùng và các con cá, sự sinh lão bệnh tử của bản thân loài người, cũng không có cái nào là không có sự sinh sinh diệt diệt qua chu kỳ lại trở lại từ đầu. Tuần hoàn qua lại hết một chu kỳ lại trở lại từ đầu, đó là quy luật chủ yếu nhất trong sự vận động của vạn vật trong trời đất. "Dịch truyện" gọi đó là "Tâm của trời đất". Ở đây, quy luật phép tắc của tự nhiên có ý nghĩa về ý chí chủ quan.

2. Thánh nhân cảm động lòng người mà thiên hạ hòa bình. Nói về lòng người tương đối với tâm của trời đất là chỉ về tinh thần, ý chí và đạo đức của con người. "Trời đất cảm động mà muôn vật sinh ra. Thánh nhân cảm động lòng người, mà thiên hạ được hòa bình. Xem sự cảm động của thánh nhân, mà tình của vạn vật trong trời đất có thể thấy được rồi". ("Thiên địa cảm, nhi vạn vật sinh. Thánh nhân

cảm" nhân tâm, nhi thiên hạ hòa bình. Quan kỳ sở cảm, nhi thiên địa vạn vật chi tình khả kiến hĩ"). ("Hàm Thoán"). Giữa trời với đất, âm với dương, cương với nhu, nam với nữ, vua với dân, vật với vật, giữa vật với người, giữa người với người, không có cái nào là không có mối liên hệ tương hỗ giữa cái này với cái kia, chống nhau mà lại dựa vào nhau (tương phản tương thành), từ đó mà tạo thành toàn bộ thế giới của hệ thống trời, đất và con người. Sự tương cảm tương dữ (vừa cảm ứng lẫn nhau, vừa gắn bó qua lại với nhau) giữa âm và dương, giữa cương và nhu, giữa nam và nữ, khiến cho muôn vật và loài người đều có được sự hóa sinh thay thế chuyển hóa. Đó là đại đức của trời đất. Thánh nhân căn cứ vào đó mà làm chính trị, pháp luật hành chính thể hiện cái tình của người, vật, trời và đất, lấy đại đức của trời đất để cảm hóa lòng người thì có thể làm cho lòng người trong xã hội thuận hòa. Vua tôi trên dưới, chồng vợ cha con, bè bạn tri giao tri kỉ. Cảm thông hòa mục, thì như vậy sẽ đạt được thiên hạ hòa bình ổn định.

3. Quân tử lập tâm cho bền vững. Thánh nhân muốn cảm hóa được nhân tâm, đầu tiên cần phải "lập tâm", tức là xây dựng được tư tưởng chính xác và đạo đức cao thượng, khiến cho nội tâm thể hiện được cái tình của vạn vật trong trời đất. "Dịch truyện" khi giải thích "lập tâm" trong "Kinh dịch" có nói rằng: "Quân tử bình thân để sau đó hành động, thay đổi cái tâm rồi sau đó nói, định ra quan hệ kết giao rồi sau đó tìm. Quân tử tu học ba cái đó, nên được toàn vẹn vậy. Ngu mà hành động thì dân không tham dự vậy. Sợ hãi để nói thì dân không ứng thuận vậy. Không quan hệ mà đã tìm thì dân không tham dự. Không tham dự, thì tổn thương đến rồi". ("Quân Tử an kỳ thân nhi hậu động, dịch kỳ tâm nhi hậu ngữ, định kỳ giao nhi hậu cầu. Quân tử tu

thử tâm giả, cố toàn dã. nguy dĩ động, tắc dân bất dữ dã. Cụ dĩ ngữ, tắc dân bất ứng dã. Vô giao nhi cầu, tắc dân bất dữ dã. Mạc chi dự, tắc thương chi giả chí hĩ") ("Hệ từ hạ truyện"). Quân tử cần yên thân vì đạo, bình tâm tĩnh khí, xác định được mục tiêu, rồi sau đó cố gắng tìm tòi không biết mỏi, mới có thể giành được thành công. Nếu thân tách rời đạo, tâm bị vật chất cám dỗ, mục tiêu bất định, thì sẽ không được sự hợp tác hưởng ứng của nhân dân, không tránh khỏi thất bại. Đó là nói về bản thân đội nội, nói về đối ngoại đối với người khác, thì phải lấy đức giúp đỡ, tạo thuận lợi cho dân thuận lòng dân mà hành động. "Có gây được lòng tin phục tạo thuận lợi cho nhau thì khỏi phải hỏi rồi, tạo thuận lợi cho ta có cái đức thế là ta đã có được cái chí lớn vậy." ("Hữu phù huệ tâm, vật vấn chí hĩ. Huệ ngã tức, đại đắc chí dã" Tuân Tử tin ở dân, thuận theo lòng dân, là đại cát; dân cũng vì thế mà có lòng tin ở quân tử. Huệ theo cái đức của quân tử, quân tử có làm việc gì thì có thể giành được thành tích to lớn. Ở đây, trước hết là quân tử đem cái đức đến với dân, có tin ở dân, thuận theo lòng dân, sau đó mới có thể được nhân dân ủng hộ, tín nhiệm và giúp đỡ. Quân tử, bên trong lập "dịch tâm", bên ngoài lập "huệ tâm", duy trì nó không biết mỏi, bên trong, bên ngoài đều được đó là "lập tâm" để bền vững. Như thế, mới có thể hợp cái đức của quân tử với trời đất, hợp cái tâm của quân tử với thiên hạ, thể hiện được cái tình của vạn vật trong trời đất khen ngợi sự hóa dục của vạn vật trong trời đất, tiến theo điều lành, tránh điều dữ, trở thành sự nghiệp to lớn về trị quốc an dân.

"Dịch truyện" đã kế thừa tư tưởng hệ thống thiên nhân và phương pháp tư duy chỉnh thể của "Kinh dịch", bàn về tâm từ góc độ của toàn bộ hệ thống thiên địa nhân, nâng

tư duy chủ thể và ý thức đạo đức lên thành cái tâm của trời đất, chủ trương thông qua "lập tâm" mà làm cho tư tưởng và đạo đức của con người hợp với cái tâm của trời đất và nhân tâm của thiên hạ, và vận dụng vào thực tiễn chính trị, trở thành sự nghiệp lớn về trị quốc an dân. Đó là sự phát triển phạm trù tâm và lí luận về tâm của triết học nho gia.

IV. Tư tưởng tâm là chúa thần minh của Tuân Tử.

Tuân Tử (Khoảng năm 313 - 238 trước Công nguyên), lấy tư tưởng nho gia làm chủ, ông đã tiếp thu tư tưởng của Đạo gia và tư tưởng của các nhà triết học khác, ông đã tiến hành tổng kết có phê phán tư tưởng Tiên Tần. Như thế nước trút từ trên cao xuống, ông đã xem xét lại 12 nhân vật thời Tiên Tần, chỉ ra những cái được cái mất trong Học thuyết của các nhà triết học, trên cơ sở đó, đã xây dựng nên hệ thống triết học của mình. Tuân Tử bàn về tâm, chú trọng vào việc trình bày, phân tích công năng nhận thức và quá trình nhận thức của tâm.

1/ Tâm chính là vua của hình dạng và là chúa của thần minh Tuân Tử cho rằng, tâm là bộ máy chủ yếu nhất của cơ thể con người, lại là chúa tể của tư tưởng tinh thần. Ông nói. "Tâm chính là vua của hình dạng vậy, mà là chúa của thần minh vậy" ("Tâm giả, hình chi quân dã, nhi thần minh chi chủ dã"). "Tuân Tử. Giải tế", dưới đây chỉ chú thích tên bài). Tâm chi phối mọi hoạt động của hình dạng và tinh thần của cơ thể, cũng như mọi hoạt động nhận thức tư duy của con người. Sự hình thành tư tưởng tinh thần đều quyết định ở công năng và tác dụng của Tâm. Đó là vì Tâm có đặc tính tư duy. Nó có thể suy nghĩ phán đoán độc lập đối với ngoại vật và bản thân con người. Tâm "tự cấm vậy, tự sử dụng vậy, tự đoạt lấy vậy, tự lấy lấy vậy, tự làm lấy vậy,

tự chủ vậy. Cho nên miệng bị ép buộc mà mong nói lời đen tối hình dáng bị ép buộc, mà làm cho ngắn lại, tâm không thể ép buộc mà làm ý thay đổi, phải thì tiếp thu, trái thì từ chối" ("Tự cấm dã, tự sử dã, tự đoạt dã, tự thử dã, tự hành dã, tự chủ dã. Cố khẩu khả kiệp nhi sử mặc vân hình khả kiệp nhi sử khuất thân, tâm bất khả kiệp nhi sư. Dịch ý, thị chi tắc thụ, phi chi tắc từ") (Như trên). Hoạt động nhận thức tư duy của tâm là tự chủ. Mọi người có thể dùng ngoại lực làm cho miệng ngậm lại mà không nói được, làm cho tứ chi, thân thể vận động co duỗi, trái lại không thể dễ dàng làm tâm thay đổi được chủ ý kiến của mình. Tâm trải qua suy xét phán đoán mà có được nhận thức. Phân biệt được thiện ác, phải trái, cái thiện, là cái đúng thì tiếp thu, cái ác, là cái sai lầm thì cự tuyệt. Do tâm là "vua của hình" và là "chúa của thân mình". Vì thế được gọi là "Vua trời" (thiên quân). "Tâm ở giữa để trị ngũ quan nên nó là vua trời" ("Thiên luận"). Tai, mắt, mũi, mồm, hình dáng tâm đều là "quan trời" (Thiên quan) của cơ thể. Nhưng tai, mắt, mũi, mồm, hình dáng tuy mỗi cái có công năng đặc thù riêng của nó, lại không thể chi phối lẫn nhau giữa cái này cái kia, tâm thì khác, nó chi phối hoạt động của hình dáng tai, mắt, mũi miệng và là chúa tể của ngũ quan cơ thể, nằm vào địa vị "Trung hư" (ở giữa), vì thế mà là (vua trời". Ở đây, Tuân Tử đã từ khái niệm quả tim có hình dáng cụ thể vượt ra ngoài, phạm trù tâm có đặc tính "hư", đó là chủ thể tư duy và tư duy chủ thể. Đương nhiên, Tuân Tử vẫn không thể nhận thức được chủ thể tư duy chính là đại não, nhưng nhận thức của ông coi tâm là chủ thể tư duy và quá trình tư duy của tâm đã đi sâu hơn và rõ ràng chính xác hơn tiền nhân.

2. Tâm sinh ra mà hữu tri. Tâm được coi là sự thống nhất giữa chủ thể tư duy và tư duy chủ thể, đặc trưng quan trọng nhất của nó là "sinh nhi hữu tri". Cái gọi là "tri" (biết) của Tuân Tử là chỉ về công năng tư duy, và quá trình nhận thức của tâm. Công năng tư duy của tâm sinh ra đã có. Do có công năng tư duy mà tâm có thể tiến hành các hoạt động nhận thức. "Tất cả muốn biết, là tính của con người vậy; có thể biết, là lý của vật vậy" ("Giải tế"). Sự vật khách thể có tính chất và quy luật của bản thân nó, là có thể được con người nhận thức mà có thể nhận thức được tính chất và quy luật nội tại của các sự vật khách thể thì là thiện tính của con người. Con người sở dĩ có thể biết được "cái lý của vật", là bởi vì nó do trời sinh ra đã có cái tâm, là bộ máy tư duy có khả năng nhận thức. "Tâm sinh ra mà có biết" ("Tâm sinh nhi hữu tri") (Như trên). Con người nhờ có cái tâm chủ thể tư duy "sinh nhi hữu tri" mà nhận thức và nắm vững được qui luật của vạn vật trong thế giới, "biết được đạo", "biết được trời", "biết được người".

Quá trình nhận biết được sự vật của con người là quá trình hoàn chỉnh của tâm từ cảm thụ đến chính trị (biết rõ). Đầu tiên là các "quan trời" như tai, mắt, mũi, miệng, hình dạng, nhận tâm làm chúa tể tiếp xúc với khách thể, phân biệt được sự cảm thụ của các hiện tượng. Hình dạng nhan sắc, văn thể của sự vật dựa vào con mắt để quan sát. Âm thanh trong đục, cao thấp dựa vào tai để phân biệt. Các loại mùi vị dựa vào miệng lưỡi để thưởng thức. Các loại mùi hôi dựa vào mũi để ngửi mà phân biệt, vật thể nóng lạnh, trơn ráp, nặng nhẹ, cơ thể đau ngứa dựa vào thân thể để cảm giác, không có sự cảm thụ của tai, mắt, mũi miệng, hình dáng, thì không thể đi sâu nhận biết được

cái lý của vật, các cảm thụ đó, là cơ sở của toàn bộ nhận thức. Nhưng, tai, mắt, mũi, miệng, hình dáng không thể cảm biết được các loại hiện tượng của sự vật, phải cần có sự chi phối của Tâm, mới có thể sinh ra các cảm thụ đó. "Tâm không sai khiến như vậy thì mầu đen, màu trắng ở trước mắt cũng không nhìn thấy. Sét có đánh bên tai cũng không nghe thấy. (Như trên). Các ấn tượng mà tai, mắt, mũi, miệng, hình dáng đã cảm biết có chân thực hay không, còn phải dựa vào tâm để phân tích kiểm chứng, mới có thể xác định được. "Tâm có chính tri (biết rõ), chính tri thì theo tai mà biết được âm thanh, theo mắt mà biết được hình dạng vậy". ("Chính danh"). Tâm có công năng "chính tri" có thể phân tích phán đoán, suy lý, nghiệm chứng các dữ kiện cảm biết được, từ cái này đến cái kia, từ ngoài vào trong, gạt thô lấy tinh, bỏ cái giả, giữ lại cái thật, đi sâu nắm vững bản chất của các sự vật. Các bộ máy cảm giác về tai, mắt, mũi, miệng, hình dáng không thể hoàn thành được loại nhận thức lý tính, đương nhiên, tâm "Chính tri" đi nữa cũng không thể dựa vào cái trống không để tiến hành.

"Chính tri cần chờ các quan trời vào sổ sách theo loại mới có thể thực hiện được". ("Chính tri tất tướng đãi thiên quan chi đương bộ kỳ loại nhiên hậu khả dã". (Như trên). "Quan trời" tách rồi chúa tể của tâm thì không có cách nào cảm biết được sự vật, mà tâm tách rời "quan trời" cũng không có cách nào "chính tri" cái lý của vật đối với việc cảm nhận sự vật. Trong số ngũ quan mà không biết để ghi chép thì cũng không nói gì đến việc chứng thực của tâm" ("Ngũ quan bộ chi nhi bất tri, tâm chinh chi nhi vô thuyết") (Như trên). Tâm và các ngũ quan, mỗi cái có công năng nhận thức của nó. Trong quá trình nhận thức của con người,

chúng đều phát huy tác dụng hoàn thành quá trình nhận thức đối với cái lý của vật. Song trong cả quá trình hoạt động nhận thức của con người, tâm được coi là chủ thể tư duy, luôn luôn là cái chúa tể, chi phối và hoàn thành toàn bộ hoạt động nhận thức.

Con người muốn hoạt động nhận thức một cách hữu hiệu thì điều quan trọng nhất là cần phải giữ vững ở trạng thái "hư nhất mà tĩnh" của tâm. "Tâm làm thế nào để biết được để nói rằng: "Hư nhất mà tĩnh" ("Giải tế"). Cái gọi là "hư nhất mà tĩnh" là không vì chứa cái đã có mà làm hại cái sẽ tiếp thu, thì gọi là hư... Không vì một cái này mà làm hại một cái kia, thì gọi là nhất, không lú lẫn và ảo tưởng để làm loạn sự hiểu biết, thì gọi là tĩnh" ("Bất dĩ sở dĩ tàng hại sở tưởng, thụ vị chi hư... Bất dĩ phù nhất hại thử nhất vị chi nhất... Bất dĩ mộng kịch loạn tri vị chi tĩnh). (Như trên). Hư, nghĩa là nội tâm không vì đã có nhận thức mà làm trở ngại đến sự nhận thức sắp phải tiếp thu. Nhất, nghĩa là nội tâm không vì nhận thức về một sự vật mà làm trở ngại đến sự nhận thức về một sự vật khác. Tĩnh, nghĩa là không để cho mộng ảo, tưởng tượng và các loại tư tưởng bậy bạ làm rối loạn nhận thức đúng đắn bình thường. Hư, mới có thể tiếp thu được các tin tức từ bên ngoài; Nhất, mới có thể nhận thức được toàn diện; Tĩnh, mới có thể đi sâu, quan sát làm rõ cái lý của vật. "Tâm chưa hề bao giờ không tàng trữ vậy, song lại có câu gọi là hư; Tâm chưa bao giờ bằng lòng thỏa mãn vậy, nhưng có cái gọi là nhất. Tâm chưa bao giờ bất động vậy, song lại có cái gọi là tĩnh" ("Tâm vị thường bất tàng dã, nhiên nhi hữu sở vị hư; tâm vị thường bất mãn dã, nhiên nhi hữu sở vị nhất; tâm vị thường bất động dã, nhiên

nhi hữu sở vị tĩnh") (Như trên). Tâm luôn luôn không tránh khỏi tồn tại một quan niệm tư tưởng nào đó, một kiến giải về một sự vật nào đó và các loại tư tưởng chủ quan. Nhưng, được coi là tư duy chủ thể, Tâm có thể tự giác giữ vững được "Hư nhất nhi tĩnh", từ đó mà đảm bảo hoạt động nhận thức được tiến hành bình thường để đạt tới sự hiểu biết chính xác về cái lí của vật. Đó là biểu hiện của tính năng động tự giác của nhân tâm. "Hư nhất mà tĩnh" là điều kiện quan trọng để Tâm tiến hành hoạt động nhận thức chính xác. "Hư nhất mà tĩnh", nghĩa là rất trong sáng. Muôn vật không có hình dạng nào mà không thấy được, không có cái nào thấy được mà không bàn được và cũng không có việc nào bàn luận mà mất chỗ đứng. Ngồi ở nhà mà thấy được bốn biển, sống ở ngày nay mà bàn về cái xa xôi, nhìn qua muôn vật mà biết được cái tĩnh của nó, tham gia tra cứu về trị loạn mà thông hiểu được cái độ của nó. Kinh vĩ thiên địa (dọc ngang trời đất) mà hiểu sâu biết rộng về muôn vật, chế cắt, tạo dựng và có được cái lí lớn lao, mà hiểu được qui luật của vũ trụ". ("Hư nhất nhi tĩnh, vị chi đại thanh minh. Vạn vật mạc hình nhi bất kiến, mạc kiến nhi bất luận, mạc luận nhi thất vị. Tọa vu thất nhi kính tứ hải, xứ vu kim nhi luận cửu viễn, sơ quan vạn vật nhi tri kì tình, tham kê trị loạn nhi thông kì độ, kinh vĩ thiên địa nhi tài quan vạn vật, chế cắt đại lí nhi vũ trụ lí hĩ"). (Như trên). Bằng trạng thái của Tâm rất trong sáng "hư nhất mà tĩnh" để nhận thức sự vật thì có thể đạt tới nhận thức về tính chân lí, thật sự thông hiểu được cái đạo thiên nhân, chỉ đạo mọi người cải tạo tự nhiên, xã hội và nhân sinh, phục vụ cho hoạt động thực tiễn mưu sinh tồn tại và phát triển của loài người.

3. Quân tử dưỡng tâm chẳng có gì hơn là phải chân thành. Tâm trong quá trình thực tế nhận thức được cái lí của vật, có thể chịu sự chế ước và hạn chế của các nhân tố chủ quan hoặc khách quan. Loại chế ước và hạn chế này đến từ hai mặt: Một là, sự vật khách quan phức tạp đa dạng, che lấp lẫn nhau. "Phàm là muôn vật khác nhau thì không có cái nào là không che lấp lẫn nhau, đó là cái lo lắng chung của cái thuật về tâm vậy" ("Phàm vạn vật dị tắc mạc bất tương tế, thử tâm thuật chi cộng hoạn dã"). (Như trên). Sự vật rối rắm phức tạp mà lại có mối liên hệ với nhau, cái này, cái kia hình thành trở ngại về nhận thức, khiến cho Tâm không dễ có được nhận thức đúng đắn. Hai là, sự gây nhiễu của ham muốn quyền lợi của bản thân chủ thể, những thiên kiến tình cảm yêu ghét, làm cho Tâm không thể "hư nhất nhi tĩnh" được. Vì thế mà không thể đối xử khách quan với đối tượng khách thể, đi sâu vào nhận thức bản chất sự vật. Vì thế "thánh nhân biết nỗi lo lắng của thuật tâm, thấy được cái tai họa che dấu đó, cho nên vô dục, vô ác... muôn vật bày ra cả mà vẫn phải so đo cân nhắc chưa biết thế nào vậy". ("Thánh nhân tri tâm thuật chi hoạn, kiêm tế tài chi họa, cố vô dục, vô ác, kiêm trần vạn vật nhi trung huyền hành yên"). (Như trên). Chỉ có loại bỏ được sự quấy rối của các nhân tố chủ quan và khách quan, khắc phục được cái tệ hại "trung tâm bất định", giữ vững được trạng thái yên tĩnh trong sáng của nội tâm, mới có thể tiến hành chính xác được các hoạt động nhận thức. Vì thế, cần phải "trị khí dưỡng tâm". Phương pháp trị khí dưỡng tâm là: "Tinh lực dồi dào, giầu tâm huyết thì cứ nhẹ nhàng mềm mỏng mà điều hòa, biết suy nghĩ sâu sắc dần dần thì trước sau sẽ trở nên tốt đẹp: dũng mãnh, cương nghị thì sẽ giúp vào để nó thuận với đạo; đã chu cấp cho

đều, cho tiện lợi, thì điều tiết để cho nó có lúc hoạt động, có lúc nghỉ ngơi. Nếu chật hẹp, nhỏ bé thì mở rộng hình dáng cho cao rộng ra; ẩm thấp nặng nề, chậm chạp và tham lợi, thì chống lại để nâng cao ý chí. Quần chúng bình thường, không có năng lực và phân tán rời rạc thì ép buộc đến với thầy với bạn; Kẻ lãnh đạm, bơ vơ vất vưởng thì phải trông nom săn sóc để khỏi rơi vào tai họa, kẻ ngu đần, chậm chạp, nhưng đứng đắn thành thật thì tập hợp lại để dạy dỗ lễ nhạc, làm cho họ thông suốt để biết suy nghĩ tìm tòi. Tất cả cái thuật trị khí dưỡng tâm không gì bằng phải trải qua từ lễ, chẳng gì bằng phải có thầy dạy, chẳng có phép thần nào tốt hơn cả. Đó là thuật trị khí dưỡng tâm". ("Huyết khí cương cường, tắc nhu, chi dĩ điều hòa, tri lự tiệm thâm, tắc nhất chi dĩ dịch lương, dũng nghị mãnh lệ, tắc phụ chi dĩ đọa thuận, tề cấp tiện lợi, tắc tiết chi dĩ động chỉ; hiệp ải biển tiểu, tắc khoách chi dĩ quảng đại, ti thấp trọng trì tham lợi, tắc kháng chi dĩ cao chí; dung chúng nô tán, tắc kiếp chi dĩ sư hữu; đãi mạn phiếu khí, tắc chiếu chi dĩ họa tai; ngu khoản đoan xác, tắc hợp chi dĩ lễ nhạc, thông chi dĩ tư sách. Phàm trị khí dưỡng tâm chi thuật, mạc kinh do lễ, mạc yếu đắc sư, mạc thần nhất hảo. Phù thị chi vị trị khí dưỡng tâm chi thuật". (Thu thân"). Lấy lễ để điều tiết các thiên hướng lệch lạc của nhân tâm, làm cho hoạt động của nó dừng lại ở chỗ thích hợp và ở trạng thái hòa bình yên tổn; về thực chất là lấy sự thành thật để dưỡng tâm. "Quân tử dưỡng tâm chẳng có gì tốt hơn là phải chân thành, mà đã hết mực chân thành thì chẳng có việc gì là khác nữa" ("Bất câu"). Làm cho tâm thật sự đạt được sự chân thành thì sẽ không bị ngoại vật và dục vọng cầu lợi quấy rối, từ đó mà nhận thức đúng được bản chất của sự vật, tức là nhận thức được đạo.

4. Cái nguy của nhân tâm là cái tinh vi của đạo tâm. Mục đích của hoạt động nhận thức của tâm là muốn nhận thức được cái lí của sự vật và cái đạo thiên nhân, vả lại lấy cái đó để chỉ đạo việc tu thân trị quốc. Lấy đạo để bàn về tâm thì có sự phân biệt giữa nhân tâm và đạo tâm. Tuân Tử nói: "Đạo kinh" nói rằng: cái nguy của nhân tâm là cái tinh vi của đạo tâm. Cái nguy cơ và cái tinh vi này hầu như chỉ có quân tử sáng suốt về sau mới biết được thôi" ("Đạo kinh viết: Nhân tâm chi nguy, đạo tâm chi vi. Nguy vi chi kỉ, duy minh quân tử nhi hậu năng tri chi". ("Giải tế"). Cuốn sách cổ "Thượng thư" viết: "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi". Tuân tử dẫn lời trong "đạo kinh" ra để giải thích về tâm là có căn cứ. Cái gọi là đạo tâm, nghĩa là tâm hiểu biết về đạo. Người có tâm lấy cái đó để tu thân, thì có thể trở thành thánh nhân, quân tử có đạo đức cao thượng: Lấy cái đó để trị quốc thì có thể làm cho quốc gia đại trị, thiên hạ thái bình. "Tâm hợp với đạo, lời nói hợp với tâm, ngôn từ hợp với lời nói. "Chính danh nhi kì, chất thỉnh nhi dụ" (Người ngay thẳng chính trực thì được người ta kì vọng, lời mời mà chất phác mộc mạc thì được người ta hiểu rõ ngay). Phân biệt sự khác nhau mà không sai lầm. Suy ra mà không sai trái, nghe thì hợp với thầy, phân biệt thì phải làm cho rõ hết nguyên do. Lấy chính đạo mà phân biệt gian tà, giống như cái dây thừng để giữ cho cong thành thẳng, như vậy thì tà thuyết không thể làm loạn, trăm nhà không có gì phải lo sợ bị đuổi đi. Có sự sáng suốt của cái tai nghe mà không có vẻ mặt huênh hoang kiêu căng; có đủ uy tín và sự chở che mà không hề tỏ ra khoe mẽ về cái đức của mình" (Tâm hợp vu đạo, thuyết hợp vu tâm, từ hợp vu thuyết, chính danh nhi kì, chất thỉnh nhi dụ. Biện dị nhi bất quá, suy loại

nhi bất bội, thính tắc hợp văn, biện tắc tận cố. Dĩ chính đạo như biện gian, do dẫn thẳng dĩ trì khúc trực thì cố tà thuyết bất năng loạn, bách gia vô sở thoán, hữu kiêm thính chi minh, như vô phấn căng chi dụng hữu kiêm phúc chi hận, nhi vô phạt đức chi sắc".) ("Chính danh"). Nội tâm hợp với đạo, lời nói và việc làm hợp với tâm, phải trái rõ ràng, đạo đức thuần chính, nghe được đầy đủ, lại có được sự chờ che, không kiêu căng, không khoe khoang, không bị tà thuyết làm rối loạn. Không bị trăm nhà dụ dỗ, lấy đạo đức để tu thân trị quốc, đó là cái tâm của thánh nhân, cũng tức là đạo tâm. Cái gọi là nhân tâm là cái tâm dục vọng cầu lợi, và yêu ghét của con người, con người được hình thành bởi khí. "Hình có mà sinh ra thần, ở đó ẩn dấu những điều yêu ghét, vui mừng bực tức và buồn vui như vậy. Nó là cái thiên tình". ("Hình cụ nhi thần sinh, hảo ố, hỉ nộ, ai lạc tăng yên, phù thị chi vị thiên tình.") ("Thiên luận"). Nhân sinh hình thành, liền có sự mong muốn tìm tòi sự sinh tồn và phát triển", có tình cảm yêu ghét, mừng vui bực tức, buồn sầu vui vẻ. Tình cảm, dục vọng của nhân tâm sinh ra đã có, vì thế gọi là "thiên tính" (cái tính bẩm sinh). "Nhân tâm ví như nước ở trong chậu, dù để chậu ngay ngắn hay nghiêng lệch, nếu để im không động tới thì cái cặn đục lắng ở phía dưới, cái trong sáng ở bên trên, soi vào đủ để thấy được râu, được lông mày mà quan sát kĩ được để mà sửa sang mặt mày. Gió nhẹ thổi qua, nước đục bị lay động ở phía dưới, nước trong suốt thì rối loạn ở phía trên, thì khi soi vào đó không thể có được cái ngay ngắn của đại hình vậy. Tâm cũng như vậy". ("Nhân tâm thí như bàn thủy, chính thức nhi vật động, tắc trạm trọc tại hạ nhi thanh minh tại thượng, tắc tức dĩ kiến tu my như sát lý hĩ. Vi phong quá

chi, trạm trọc động hồ hạ, thanh minh loạn vu thượng, tắc bất khả đắc đại hình chi chính dã. Tâm diệc như thi hĩ" ("Giải tế"). Nhân tâm thường thường động vì ngoại vật, cũng di chuyển với vật, làm mất đi trạng thái yên tĩnh trong sáng của Tâm. Không đối xử với sự vật một cách khách quan, không biết đạo, hiểu đạo một cách chính xác, nguy hại đến sự nghiệp tu thân trị quốc. Từ nhân tâm đến đạo tâm, là quá trình thống nhất giữa nhận thức cái lý của vật với tu dưỡng đạo đức. Trong quá trình đó, điều mấu chốt nhất là Tâm cần phải hư tĩnh, trong sáng, chuyên nhất vì đạo. "Xứ nhất nguy chi, kỹ vinh mãn trắc, dưỡng nhất chi vị, vinh hồ như vị tri" (" Một chỗ nguy thì vinh quang có đủ ở bên cạnh, dưỡng tâm luôn tinh vi, vinh quang rồi mà không biết") (Như trên). Con người tuân theo nguyên tắc chuyên nhất vì đạo, luôn luôn cảnh giác đề phòng với những sự nguy hại của nhân tâm, thì người ấy sẽ có tiền đồ sáng sủa; với thái độ chuyên nhất vì đạo, cần mẫn nghiên cứu tìm tòi đạo lý tinh vi, sự sáng sủa sẽ đến lúc nào không hay không biết. Đối với sự khác biệt vô cùng nhỏ bé của "cái nguy của nhân tâm" và "cái tinh vi của đạo tâm", chỉ có người quân tử thông minh mới có thể hiểu được rõ ràng. Nhưng con người ta, ai cũng đều có cái Tâm mà "Tâm không thể không biết đạo" (Như trên). Bằng cái tâm lặng lẽ trong sạch để nhận biết cái đạo thiên - nhân, tu dưỡng đạo đức của bản thân, bỏ nhân tâm mà lập đạo tâm, đó là cái đạo tu thân trị quốc mà người người đều phải tuân theo và thực hiện.

5. Tâm với khí và vật. Trong kết cấu lôgic phạm trù triết học của Tuân Tử, tâm được coi là nhân tâm, là "chúa của thần minh", là phạm trù triết học đánh dấu đặc tính tư duy

của chủ thể, nó có quan hệ rất khăng khít với các phạm trù đánh dấu đặc tính khách quan của thế giới bên ngoài như khí và vật v.v...

Tâm với khí. Khí là phạm trù cao nhất của triết học Tuân Tử. Ở Tuân Tử xem ra, khí là vật liệu vật chất cấu thành thiên địa, nhân vật, là bản nguyên vật chất chung của vạn vật trong trời đất, của hình thể tinh thần của con người. "Nước, lửa có khí mà không sinh ra được, cây cỏ có sinh mà không biết, cầm thú có biết mà không có nghĩa, con người có khí, có sinh, có biết cũng lại có cả nghĩa nữa, cho nên quý nhất là thiên hạ vậy". ("Vương chế"). Nước lửa, cỏ cây, cầm thú, nhân loại đều sinh ra từ khí, đương nhiên nhân tâm cũng sinh ra từ khí. Khí là bản nguyên của tâm quyết định đặc trưng thuộc tính của Tâm.

Tâm với vật. Phạm trù vật trong triết học Tuân Tử, là chỉ khách thể ngoại giới và thuộc tính của nó. "Muôn vật cho dù là nhiều, nhưng có lúc cũng muốn nêu ra tất cả, nên gọi chung là vật. Vật cũng thế, đại thể cũng có cái chung vậy". ("Chính danh"). Phạm trù vật cũng được sinh ra từ vạn vật, được sinh ra ở khắp nơi, là khái quát trừu tượng về vạn vật, tức là cái "tên rất chung" đánh dấu thuộc tính khách quan. Thiên nhiên và con người phân nhau ra, vì thế mà tâm và vật cũng phân nhau ra. Vật đối với Tâm mà nói là ngoại tại khách quan, còn Tâm thì là hoạt động nhận thức của con người chủ thể. Tâm biết được là từ cảm giác và chính tri của tâm đối với ngoại vật.

Quan hệ giữa Tâm và Vật, là mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Vật quyết định Tâm, Tâm phản ánh Vật. Tâm và Vật đều là sản vật của khí, đều phụ thuộc vào phạm trù cao nhất là "khí".

Nếu nói, Mạnh Tử bàn về tâm, là nặng về nội hàm đạo đức nhân nghĩa lễ trí của tâm, thì Tuân Tử bàn về tâm lại nặng về nội hàm của phương diện nhận thức tư duy của tâm.

Từ các mặt khác nhau các ông đã phát triển tư tưởng Tâm của Khổng Tử và đã có cống hiến quan trọng đối với sự phát triển phạm trù tâm và tư tưởng về tâm của triết học nho gia.

Các nhà nho thời Tiên Tần từ Khổng Tử đến Mạnh Tử, "Dịch truyện", Tuân Tử, đều đã trình bày phân tích về nhiều mặt đối với phạm trù tâm, song nội hàm trung tâm của nó là tâm nhân nghĩa. Các nhà nho đã chú trọng bàn về tâm bằng đạo đức chủ thể và tư duy chủ thể, nhấn mạnh muốn đạt tới sự tự giác của đạo đức chủ thể và tư duy chủ thể, nhấn mạnh muốn đạt tới sự tự giác của đạo đức chủ thể lần thông qua việc nhìn ngược lại tinh thiện theo hướng nội và thể hội nhận thức cái lý của vật theo hướng ngoại. Xác lập cái tâm đạo đức nhân nghĩa của con người, và vận dụng vào việc trị quốc an dân, thực hiện xã hội lý tưởng chính trị nhân đức. Lấy đạo đức nhân nghĩa để bàn về tâm, là mầu sắc riêng về tư tưởng tâm của các nhà nho, nó không chỉ đã quy phạm chỉ hướng cơ bản cho sự phát triển phạm trù tâm và lí luận về tâm của triết học nho gia, mà còn có ảnh hưởng sâu xa đối với học thuyết phạm trù tâm và tâm tính của toàn bộ nền triết học Trung Quốc.

Tiết V. Hư giả tâm trai[1] của Đạo gia.

Đạo gia coi Lão Tử và Trang Tử là đại diện của Đạo gia. Đạo gia coi đạo là phạm trù cao nhất để cấu thành kết cấu lôgic triết học và triển khai trình bày phân tích về các

---

(1). Tức là giữ cái tâm cho trong sạch bằng cách ăn chay – ND.

phạm trù khác, vì thế, Lão - Trang bàn về tâm, đều coi đạo là cái gốc và cho rằng tâm là tâm yên tĩnh tự nhiên thể hiện đạo. Con người cần khắc phục cái tâm danh lợi, giải thoát ra khỏi sự ràng buộc của cái tâm đạo đức để đạt tới ranh giới tự nhiên hợp nhất Tâm với Đạo. Đó là tư tưởng hư giả tâm trai của Đạo gia.

I - Tư tưởng khiêm tốn (hư tâm) của Lão Tử.

Lão Tử (khoảng năm 580 - 500 trước Công nguyên) là người sáng lập ra học phái Đạo gia. Lão Tử bàn về tâm, trong "Lão Tử" thấy chữ tâm xuất hiện tất cả chín lần. Ông coi việc tuân theo đạo để thể hiện đạo và tự nhiên vô vi (tự nhiên không làm gì cả) làm tôn chỉ và cho rằng tâm là nhân tâm, tức là tư duy, tư tưởng của con người chủ thể. Nhưng, cái gọi là nhân tâm của Lão Tử, đã không phải là cái tâm nhân nghĩa mà các nhà nho chủ trương, cũng không phải là cái tâm dục lợi của Pháp gia đã nói, mà là "hư tâm".

"Không tôn sùng người hiền, để làm cho dân không tranh giành, không quí trọng món hàng khó kiếm, để làm cho dân không thành kẻ trộm; không thấy cái đáng ham muốn để làm cho lòng dân rối loạn. Như vậy là để thánh nhân trị, hư cái tâm ấy, thực cái bụng ấy, yếu cái chí ấy, mạnh cái xương ấy, thường làm cho dân không biết, không ham muốn, làm cho người có kiến thức không dám làm. Là vô vi, thì không có cái gì là không trị". ("Bất thượng hiền, sử dân bất tranh; bất quý nan đắc chi hóa, sứ dân bất vi đạo, bất kiến khả dục, sứ dân tâm chi loạn. Thị dĩ thánh nhân chi trị, hư kỳ tâm, thực kỳ phúc, nhược kỳ chí, cường kỳ cốt. Thường sử dân vô tri vô dục, sử phù trí giả bất cảm vi dã. Vi vô vi, tắc vô bất trị".) ("Lão Tử" chương 3, sau

này chỉ ghi chú thứ tự các chương). Đạo hư mà vô hình, bản chất của nó là hư vô tự nhiên. Lấy đạo để tu thân trị quốc, là tự nhiên vô vi. Không tôn sùng khả năng của người hiền, không quý trọng món hàng hiếm, không sinh dục vọng cầu lợi, vứt bỏ cái thông minh của thánh nhân, hư tâm thực phúc, cường cốt nhược chí, làm cho trăm họ rơi vào trạng thái tâm vô tri vô dục. Như vậy, người có kiến thức cũng không dám miễn cưỡng làm xằng, quốc gia có thể đại trị. Cái gọi là "hư kỳ tâm", là khử tri khử dục, vô tri thì không sinh ra lừa dối khéo léo, vô dục thì không sinh ra tranh giành dục vọng cầu lợi, đó là phương pháp làm cho "lòng dân bất loạn". Ở Lão Tử xem ra, con người không "hư kỳ tâm", mà là đa trí đa dục, thì tâm sinh ra hữu vi. Kẻ ở trên hữu vi, thì ở nhà cao cửa rộng, tập trung thu vén của cải, sống xa xỉ, trăm họ bần cùng, trăm họ hữu vi thì gian đối tự tư, tranh tài tranh lợi, thậm chí làm kẻ cướp, làm kẻ trộm. Các điều đó đều là kết quả tất nhiên của việc buông thả cái tâm. "Ngũ sắc làm cho người ta mù mắt, ngũ âm làm cho người ta điếc tai, ngũ vị làm cho người ta thoải mái cái miệng, cưỡi ngựa rong ruổi đi săn làm cho người ta phát cuồng, hàng hóa khó kiếm làm cho người ta gây trở ngại. Như vậy coi thánh nhân là bụng chứ không phải là mắt, cho nên bỏ cái này lấy cái kia" (Chương 12). Tâm mà nhiều ham muốn thì bất hư, là bị mê hoặc bởi các món hàng khó kiếm, thậm chí mưu giành lấy một cách điên cuồng, mà làm hại đến đạo đức của mình. Vì thế, tâm của thánh nhân hiểu đạo, chỉ cần yên ổn ăn no, chứ không cần thanh sắc của cải, loại trừ sự cám dỗ mê hoặc của những dục vọng về vật chất mà giữ lấy tâm thái hư tĩnh vô dục. Con người mà làm được điều đó, thì sống tốt, không có lo lắng gì.

"Trên tốt như nước, nước tốt thì có lợi cho muôn vật, không phải tranh giành nhau, sống ở những nơi có nhiều người xấu, cho nên hầu như phải giữ lấy đạo. Sống thì phải biết, phải hiểu nơi mình sống, tâm mình phải hiểu, phải biết những điều sâu xa, ủng hộ cái thiện, cái nhân ái, lời nói phải biết giữ chữ tín, ngay thẳng chính trực thì phải biết lo liệu quản lí, làm việc, giao việc phải biết khả năng, hành động phải biết nắm đúng thời cơ. Chỉ có như vậy mới không có sự tranh giành nhau, cho nên sẽ không có sai lầm". ("Thượng thiện nhượng thủy, thủy thiện lợi vạn vật nhi bất tranh, xứ chúng nhân chi sở ác, cố có vu đạo. Cư thiện địa, tâm thiên uyên, chi thiện nhân, ngôn thiện tín, chính thiện trị, sự thiện năng, động thiện thời. Phù duy bất tranh, cố vô vãn".) (Chương 8). Cái tâm ăn ở mà biết không tranh giành nhau, giống như nước này, hết sức tiếp cận với đạo, đấy là điều mà người bình thường khó làm được, cho nên lại gọi nó là cái tâm của người ngu (Chương 20). Nhưng "hư kì tâm", thực ra không phải là muốn mọi người ngừng tư duy, không cần bất cứ một tư tưởng nào, mà là đòi hỏi mọi người phải "vô tâm", tức là bỏ cái kiến thức và cái khéo léo đi, bỏ cái ham muốn và tranh giành nhau đi, làm cho hoạt động của tâm phù hợp với đạo. Thánh nhân thường vô tâm, lấy cái tâm của trăm họ làm cái tâm của mình,... Thánh nhân sống trong thiên hạ, hấp thụ được đầy đủ cái tâm của thiên hạ, thánh nhân đều là con của thiên hạ. Nhân tâm trong thiên hạ đều hóa thành thuần túy chất phác. Từ chỗ thả sức dùng trí thông minh khéo léo để làm vui lòng đẹp mắt, người ta quay trở về trạng thái chất phác, hồn nhiên như trẻ thơ. Đó là sự "vô tâm", cũng tức là "Hư tâm". Từ Thánh nhân đến bách tính, tâm của họ đều phù hợp với đạo hư mà vô vi, người người đều "hư cái tâm của nó, mà

lại thực cái bụng của nó ("Hư kì tâm, thực kì phúc"). Đó là ranh giới cao nhất của nhân tâm, là cơ sở nhân tâm của xã hội yên ổn thái bình.

Lão Tử từ cái đạo hư mà vô vi để qui định nội hàm của phạm trù tâm. Điều đó chứng tỏ phạm trù tâm có địa vị quan trọng trong cơ cấu lôgic phạm trù triết học của Lão Tử. Phạm trù cao nhất của triết học Lão Tử là đạo, nhân tâm là sản phẩm của đạo, ngược lại, lại thể hiện tính chất của đạo. Đó là "hư", tức là trạng thái tâm hư tĩnh tự nhiên, vô dục vô tranh, qui nhu qui hòa, tự nhiên vô vi. "Hư cái tâm của nó" (hư kì tâm) của Lão Tử do Trang Tử phát triển thành tư tưởng "tâm trai" (ăn chay và giữ cho tấm lòng trong sạch). Lão Tử lấy đạo hư mà vô hình để bàn về tâm. Với các nhà nho thì lấy đạo đức luân lí để bàn về tâm, từ các góc cạnh khác nhau, cả hai đều đã làm phong phú nội hàm của phạm trù tâm, đã mở rộng con đường phát triển phạm trù tâm và tư tưởng tâm của triết học Trung Quốc. Lí luận về tâm trong triết học Lão Tử đã đặt nền móng cho phạm trù tâm và tư tưởng tâm của triết học Đạo gia, đã qui phạm chỉ hướng cơ bản cho sự phát triển của nó.

II - Tư tưởng hư giả tâm trai của Trang Tử.

Trang Tử (khoảng năm 369 - 286 trước Công nguyên) là người kế thừa quan trọng của tư tưởng Lão Tử. Trang Tử kế thừa và phát triển tư tưởng đạo của Lão Tử, ông đã nêu ra tư tưởng "hư giả tâm trai hợp nhất Tâm với Đạo, lấy triết học Đạo gia để trình bày phân tích tỉ mỉ về phạm trù tâm.

1 - Hư giả tâm trai

Trang Tử cho rằng, tâm là trạng thái "tâm trai" của con người "Dám vấn tâm trai... rằng: như một ý chí, không nghe

nó bằng tai mà nghe nó bằng tâm, không nghe nó bằng tâm mà nghe nó bằng khí. Nghe dừng lại ở tai, tâm dừng lại ở chỗ phù hợp cũng vậy, nhưng hư thì dừng lại ở vật. Duy chỉ có đạo tập trung được cái hư. Hư chính là cái tâm trai vậy ("Cảm vấn tâm trai... Viết: Nhược nhất chí, vô thích chi dĩ nhĩ nhi thính chi dĩ tâm. Vô thích chi dĩ tâm nhi thính chi dĩ khí. Thính chỉ vụ nhĩ, tâm chỉ vu phù. Khí dã giả, hư nhi đãi vật giả. Hư nhi đãi vật giả. Duy đạo tập hư. Hư giả, tâm trai dã".) ("Trang Tử. Nhân gian thế", Sau đây chỉ ghi chú tên bài). Tâm trai là chỉ một loại trạng thái tâm con người. Loại trạng thái tâm này có đặc trưng chủ yếu nhất là "hư". Con người có thể chuyên nhất một cái chí ấy, còn tâm thì giữ lấy cái đạo hư tịch, lấy khí để tiếp thu thông tin của sự vật ngoại giới, không cảm thụ bằng bộ máy cảm giác khác, thậm chí cũng không thu được bằng tư duy của tâm. Con người hình thành bởi khí, có hình thể và có tinh thần, tinh thần là tâm. Đặc điểm của khí là hư, nó "hư mà dừng lại ở một" (hư nhi đãi vật), trực tiếp thông với khí cấu thành vạn vật trong trời đất. Đạo hư mà vô hình, đã tập trung đặc điểm hư của khí.

Tai, mắt, miệng, mũi, hình thể v.v... của con người, chỉ có thể dựa vào tiếp xúc mà cảm nhận được ngoại vật, còn tâm của con người thường cũng dựa vào các dữ liệu cảm nhận được của tai, mắt, miệng, mũi, hình thể để thể nhận được ngoại vật. Nhưng, nếu nhân tâm có thể thể hiện được cái đạo hư mà vô hình, thì có thể trực tiếp trực giác được cái lí của vật bằng cái khí trong cơ thể hợp nhất với đạo và với khí cùng vạn vật do đạo sinh ra. Loại tâm thái hư tĩnh tự nhiên này, tức là "Tâm trai". Nó có ba đặc trưng sau đây:

1. "Hư tĩnh". Hư tĩnh là đặc điểm cơ bản của đạo, tâm hư tĩnh là tâm thể hiện đạo. "Tâm của thánh nhân tĩnh ư! là cái gương của trời đất vậy; là cái gương của muôn vật vậy". ("Thiên đạo"). Tâm của Thánh nhân đắc đạo với thể đạo, cho nên có thể hư tĩnh như cái gương soi chiếu đến muôn vật "muôn vật không có đủ để làm náo động cái tâm, nên tâm tĩnh vậy". (Như trên). Tâm chuyên chú ở đạo hư tĩnh vô dục, không lụy vì vật, không thay đổi theo vật; không bị ngoại vật quấy rối, đó chỉ là "Tĩnh". "Cho nên ở ngoài trời đất, còn lại muôn vật mà thần chưa bao giờ có chút khốn khó vậy. Thông suốt với đạo, hợp với đức, thoái bỏ nhân nghĩa, tổ chức lễ nhạc tiếp khách, tâm của chỉ nhân đã định rồi". ("Cố ngoại thiên địa, di vạn vật, nhi thần vị hướng hữu sử khốn dã. Thông hồ đạo, hợp hồ đức, thoái nhân nghĩa, tân lễ nhạc, chỉ nhân chỉ tâm hữu sở định hĩ.)" (Như trên). Hư tĩnh điềm đạm, tịch nhiên vô vi, thông với đạo, hợp với đức, không bị trói buộc bởi nhân nghĩa lễ nhạc, độc lập ở ngoài vạn vật trong trời đất, tâm như vậy sẽ ổn định và không dao động. "Nhất tâm ổn định mà vạn vật phải phục". "Nhất tâm ổn định mà là vua thiên hạ". "Lời nói lấy cái hư tĩnh, mở rộng ra đến trời đất, thông với muôn vật, đó là niềm vui của trời. Niềm vui của trời chính là cái tâm của Thánh nhân dùng để chăn dắt thiên hạ vậy". ("Nhất tâm định nhi vạn vật phục". "Nhất tâm định nhi vương thiên hạ". "Ngôn dĩ hư tĩnh. suy vu thiên địa, thông vu vạn vật thử chi vị thiên lạc. Thiên lạc giả, thánh nhân chi tâm, dĩ súc thiên hạ dã") (Như trên). Đối xử với muôn vật trong trời đất và nhân sinh trong xã hội bằng cái tâm hư tĩnh, đó là "thiên lạc" (niềm vui của trời). Thiên lạc là tâm thái vui vẻ đạt ranh giới tâm trai.

2. Tâm dửng dưng hờ hững (Du tâm vu đạm).

Tâm thần không bám chắc ở một giống hoặc một loài ngoại vật nào đó, mà là ngao du theo sự vận động biến hóa của vạn vật, lấy đạo mà đối xử với muôn vật, coi muôn vật là vật đồng nhất sinh ra do đạo và chi phối bởi đạo; tự nhiên vô vi, lạnh lùng điềm tĩnh trước sự sinh trưởng, tử vong của mọi vật. "Tâm dửng dưng, hờ hững, hợp với khí, thuận với vật một cách tự nhiên như lúc nào không hay biết, không hề dính đến chút riêng tư nào, thì như vậy là thiên hạ sẽ được bù trừ vậy." ("Du tâm vu đạm, hợp khí vu mặc, thuận vật tự nhiên, nhi vô dung tư yên, nhi thiên hạ trị hĩ".) ("Ứng đế vương"). Vận dụng vào nhân sinh trong xã hội, tâm thần cũng không được bám chắc vào lời nói của một nhà, làm lợi cho một mình, mà phải có thái độ tự nhiên vô vi, coi nhân sinh trong xã hội, sự vận động tự nhiên của đạo, coi việc được mất khen chê là một, sinh tử tồn vong cũng như nhau cả mà thôi. Đó chính là "tâm dửng dưng hờ hững" (Du tâm vu đạm). Tâm dửng dưng hờ hững thì không có tư tâm và trị được thiên hạ.

3. "Vô tâm". "Trời đất tuy lớn, nhưng nó biến hóa đều vậy; muôn vật tuy nhiều, nhưng trị nó như một vậy... thông với một mà muôn sự hết, vô tâm được, nên quỷ thần phục." ("Thiên địa tuy đại, kì hóa quân dã; Vạn vật tuy đã, kì trị nhất dã... Thông Vu nhất nhi vạn sự tốt, vô tâm đắc nhi quỉ thần phục"). ("Thiên địa"). Một (nhất) tức là đạo tâm thông với một, nhập vào đạo thì "Vô tâm" đối với vật. Vô tâm đối với vật thờ ơ không hề xúc động, để mặc muốn ra sao thì ra, buồn vui không lay chuyển được cái tâm ấy, "Biết là không thể làm gì được, mà bình yên với số mệnh, thế là chí đúc vậy". ("Tri kì bất khả nãi hà nhi an chi nhược mệnh,

đức chi chí dã") ("Nhân gian thế"). Đối với việc được hay mất, vinh hay nhục của mình, coi như một, mừng vui, bực tức, buồn rầu vui vẻ không thể làm thay đổi được sự yên tĩnh của nội tâm, tự nhiên thuận theo sự vật mà sống ung dung, đó là cái đức lớn nhất. Đó cũng là trạng thái "Tâm như tro lạnh". "Hình hài như cây khô, tâm như tro lạnh, hiểu biết thực sự về nó, không vì nguyên do đó mà tự lo liệu xử lí được, mối mai mờ tối, vô tâm mà không thể tham gia được mưu kế gì". ("Hình nhược cảo hài, tâm nhược tử khôi, chân kì thực tri, bất dĩ cố tự trì, mối mối hối hối, vô tâm nhi bất khả dữ mưu".) ("Tri Bắc du"). Lờ mờ ám muội, không có thành kiến, không có dục lợi, thể hiện đạo được tự nhiên, không cầu biết mưu kế, đó là "vô tâm".

Đặc điểm của trạng thái hư tĩnh "Tâm dửng dưng hờ hững " và "Vô tâm" của tâm trai quy đến cùng là biểu hiện của đạo hư mà vô hình, vì thế, "Tâm trai" là tâm đạo (đạo tâm).

2. Vứt bỏ danh lợi ngược với tâm.

Ngược lại với "tâm trai" thể hiện đạo là tình cảm mừng vui, bực tức, buồn rầu, vui vẻ, yêu ghét và là cái tâm tranh cướp giữa dục lợi, vinh nhục, Trang Tử gọi nó là "nhân tâm" (lòng người). Nhân tâm có những biểu hiện nhiều vẻ như:

1. "Tâm thành". Tâm thành là cái tâm thành đối với sự vật của con người. Con người đối với sự vật có quan điểm đã hình thành, tức là tồn tại cái "tâm thành". "Nó tùy theo cái tâm thành của nó mà có tâm gương, mối người ai mà chẳng có tâm gương của mình? Sao cần phải biết thay cái tâm mà mình tự đã có? Dù kẻ ngu dốt cũng có cái đó•mà! Chưa thành ở tâm mà đã có điều phải trái rồi, thì điều đó

ngày nay đã vượt quá ngày xưa rồi vậy" ("Phù tùy kì thành tâm nhi sư chi, thùy độc thả vô sự hồ? Hề tất tri đại nhi tâm tự thủ giả hữu chi? Ngu giả dữ hữu yên! Vị thành hồ tâm nhi hữu thị phi, thị kim nhật thích việt nhi tịch chí dã".) ("Tề vật luận"). Mọi người nếu đều dựa vào nội tâm của mình, coi thành kiến đến với sự vật làm tiêu chuẩn nhận xét phải trái, thì ngay cả người ngu không hiểu lí lẽ cũng đều có tiêu chuẩn đúng sai của mình. Nếu ở trước mặt sự vật tồn tại cái tâm thành thì phải trái chẳng qua chỉ là sự biểu hiện của tâm thành đó. Nhà nho và nhà Mặc, hai nhà tranh luận với nhau về điều phải trái, thì tức là mỗi nhà đều xuất phát từ cái tâm thành kiến của mình, hai bên đều phủ định cái mà đối phương cho là sai, đó là cuộc tranh luận không có ý nghĩa chút nào. Bản thân đạo thực ra không có cái gì là phải trái, tâm thể hiện đạo cũng không nên cho cái nào là đúng, cái nào là sai, không nên để tồn tại bất kì cái "tâm thành" nào.

2. "*Tâm hoạt*". Tâm hoạt tức là cái tâm rối loạn. Điều này có thể làm cho người ta mất đi cái tâm thể hiện đạo. "Nó có năm điều làm mất cái bản tính, đó là: Một là, ngũ sắc làm loạn mắt, làm cho mắt không phân biệt rõ; hai là, ngũ thanh, làm tai không nghe được rõ; Ba là, ngũ xú (mùi) xông vào mũi, làm mũi bị ngạt thở; Bốn là, ngũ vị, làm hỗn loạn cái miệng, làm cho miệng không sảng khoái; năm là, thích bỏ tâm hoạt để làm cho tính thả sức vẫy vùng. Năm điều này đều có hại cho sự sống vậy". ("Phù thất tinh hữu ngũ: nhất viết ngũ sắc loạn mục, sử mục bất minh; nhị viết ngũ thanh loạn nhĩ. Sử nhĩ bất thông, tam viết ngũ xú huân tị, khốn hung trung tảng; tứ viết ngũ vị trọc khẩu, sử khẩu lê tảng; ngũ viết thám xá hoạt tâm, sử tính phí dương. Thử

ngũ giả, giai sinh chi hại dã".) ("Thiên địa"). Ngũ sắc, ngũ thanh, ngũ xú, ngũ vị có thể làm mê hoặc và làm loạn tai, mắt, mũi, miệng, làm nó mất đi cái bản tính. Lấy mối quan hệ lợi hại làm tiêu chuẩn phải trái, đúng sai để lấy hoặc bỏ sự vật, lợi thì lấy, hại thì bỏ, tất nhiên phải cân nhắc lợi hại, làm tâm mất đi cái bản tính hư tĩnh tự nhiên, mà làm trái và xa rời cái đạo vô phải vô trái.

3. Tâm cơ. Tâm trí trá, tức là tâm cơ (lòng dạ trí trá). "Có cái máy móc thì cần có công việc máy móc (cơ sự), có cơ sự thì cần có cái tâm trí trá. Cái tâm trí trá giữ ở trong lồng ngực thì không trong trắng, không trong trắng thì tinh thần sinh ra bất định, tinh thần sinh ta bất định thì không tải được đạo vậy. ("Hữu cơ giới giả tất hữu cơ sự, hữu cơ sự giả tất hữu cơ tâm. Cơ tâm tồn vu trung tắc thuần bạch bất bị, thuần bạch bất bi tắc thần sinh bất định giả, đạo chi sở bất tải dã" (Như trên).

Tâm trí trá là do máy móc và cơ sự gây ra. Con người có cái tâm trí trá thì tâm không thể thuần sáng, tất phải bị dục vọng cầu lợi cám dỗ mà xa rời đạo. Tâm cơ là tâm làm trái tâm đạo.

4. "Tâm buồn vui". Tâm có tình cảm buồn và vui, mừng vui, bực tức và yêu ghét. Đó chính là cái tâm buồn vui. "Cái tâm buồn vui là cái tà của đức, cái mừng vui, bực tức là cái lỗi của đạo, cái yêu ghét là cái mất của đức, cho nên tâm không buồn vui, là đức đến vậy". ("Khắc ý"). Đắc đạo ở tâm là đức. Tâm có cái tình cảm buồn và vui, mừng vui, bực tức, yêu ghét. Tâm buồn vui tồn tại đều tổn hại đến đức, cũng tổn hại đến đạo. Không buồn, không vui, như thế mới có thể thể hiện được đạo và giữ được đức.

5. "*Tâm hại nhau*" (Tương hại chi tâm). Thời đại thần nông, người ta nằm ở nhà, đứng lên đi thì đến nơi, người dân chỉ biết mẹ mình, không biết cha mẹ mình cũng chung sống với con mi lộc[1] cày ruộng trồng trọt mà ăn, dệt vải mà mặc, không có cái tâm hại nhau. Đó là cái lớn của chí đức vậy" ("Đạo chích"). Tâm địa của người thời xưa thuần túy chất phác, mộc mạc, không có cái tâm hại nhau, vì thế mà là thời đại đại đức. Người thời nay thì bụng dạ có cái tâm hại nhau, vì danh lợi mà tranh giành nhau mãi không thôi. Cái tâm hại nhau này cũng xa với đạo, chống lại đức.

Nhưng các trạng thái của cái tâm đó, đều là biểu hiện của ham muốn riêng tư về danh lợi. Nó làm cho người ta phản lại đạo, mất cả đức, nội tâm trở nên sai lầm, lời nói và việc làm trở nên gian tà. Chỉ có "vứt bỏ danh lợi, quay về lại với tâm", (như trên), thì con người mới có thể quay trở về với đạo. Nhưng người ta sống trong trời đất, là động vật có sinh mệnh và tâm huyết, đều không tránh khỏi có cái tâm ham muốn riêng tư về danh lợi.

Vì thế, muốn vứt bỏ danh lợi, quay về với đạo chỉ có cách duy nhất là "Tọa vong" (ngồi cho quên đi). "Quên cả vật, quên cả trời, cái đó gọi là quên mình. Người quên mình, như vậy có nghĩa là nhập vào trời" (Vong hồ vật, vong hồ thiên. Kì danh vi vong kỉ. Vong kỉ chi nhân, thị chi vị nhập vu thiên)" ("Thiên địa"). Tâm quên vật, quên trời, quên mình, đó chính là "vô tâm", tức là "tâm trai" thể hiện đạo giữ lấy đức, hư tĩnh tự nhiên.

---

(1). Con mi lộc hay gọi là "con bốn giống": sừng giống hươu, đuôi giống lừa, móng giống trâu, cổ giống lạc đà. Nhìn chung nó chẳng giống con nào cả. (Theo Từ điển Trung - Việt. NXB KHXH, H., 1993, tr. 827) - ND.

3. Nhân nghĩa không phải là tính người.

Trang Tử coi thể hiện đạo hợp với đức là tâm, vì thế mà hết sức phản đối tư tưởng về tâm nhân nghĩa của nhà nho. Nhà nho lấy đạo đức nhân nghĩa để quy định nội hàm của tâm, và cho rằng nhân tâm chính là tâm nhân nghĩa. Họ chủ trương lấy đạo đức nhân nghĩa để giáo hóa lòng người, làm cho con người khắcphục được sự ham muốn danh lợi của nội tâm, mà đạt tới nội thánh, trở thành thánh nhân. Trang Tử cũng thừa nhận nhân tâm có dục lợi, nhưng ông phản đối lấy đạo đức nhân nghĩa để giáo hóa nhân tâm, mà chủ trương lấy đạo để hướng dẫn lòng người, làm cho mọi người vượt qua sự trói buộc của ham muốn riêng tư về danh lợi và đạo đức nhân nghĩa, để đạt tới ranh giới "tâm trai" hư tĩnh tự nhiên mà trở thành thánh nhân.

Trang Tử cũng nói về đạo đức, nhưng có nội hàm của triết học Đạo gia. Loại đạo đức này là sự đảm bảo chắc chắn của đạo ở người và vật, là sự hài hòa "âm dương" và là phẩm đức tự nhiên chất phác, hình thành đạo ở ngay trong bản thân người và vật, khác nhau rất xa với đạo đức nhân nghĩa mà các nhà nho nêu ra. Chính vì như thế, Trang Tử đã tập trung phê phán tư tưởng tâm nhân nghĩa của nho gia. Ông cho rằng, con người có cái tâm theo đuổi danh lợi hủy hoại ghê gớm, chứ không thể gắn bó lại được, duy chỉ còn lại có nhân tâm thôi ("Tại hựu"). Tâm danh lợi của người ta thường có thay đổi cùng với sự vật. Phóng túng ghê gớm thì không có cách gì hạn chế, ràng buộc được, vì thế có tâm thành, tâm hoạt, tâm cơ, tâm buồn vui". "Tâm hại nhau" v.v... là trạng thái tâm hữu vi. Các cái tâm riêng tư này (tư tâm) về căn bản làm trái tính chất hư tĩnh tự nhiên của đạo, đều không phải là bản nhiên của nhân tâm

sinh ra từ đạo. Các nhà nho muốn lấy đạo đức về nhân nghĩa lễ nhạc để trói buộc lòng người, đó là điều không thể mang lại hiệu quả được. Bởi vì nhân nghĩa lễ nhạc, cuối cùng cũng là một loại tranh giành giữa cái vinh và nhục, hám lợi lộc, nó khuyến khích mọi người theo đuổi cái nhân nghĩa lễ nhạc, lấy đó làm thủ đoạn để thỏa mãn sự ham muốn về danh lợi của mình. Điều này giống như Lão Tử đã nói. "Để nó vô tư, cho nên có thể thành cái riêng của nó" ("Dĩ kì vô tư, cố năng thành kì tư"). Vì thế, nhân, nghĩa, lễ, nhạc không những không có thể làm cho con người trở thành thánh, ngược lại, càng làm tăng thêm sự xâm phạm, tước đi cái nhân tính, làm cho con người làm trái đạo và làm mất đi cái đức. "Định dùng cái phép tắc dây mốc để uốn nắn cho ngay thẳng, như vậy sẽ tước đi cái tính của nó vậy. Định dùng dây thừng buộc lại, lấy keo sơn gắn lại cho chắc chắn, như vậy là xâm phạm đến cái đức của nó vậy; Cúi mình trước lễ nhạc, vâng theo nhân nghĩa, để an ủi cái tâm của thiên hạ, điều đó làm mất đi cái lẽ thường vậy". ("Đãi câu thằng quy cư nhi chính giả, thị tước kì tính giả dã; đãi thằng ước giao tất nhi cố giả, thị xâm kì đức giả dã; khuất chiết lễ nhạc, cú dụ nhân nghĩa, dĩ úy thiên hạ chi tâm giả, thử thất kì thường nhiên dã"). "(Biên mẫu)". Nhân tâm (lòng người) vốn là đạo tâm (tâm đạo), không cần tăng thêm bất cứ một thứ gì khác. Đề xướng ra nhân nghĩa, vô cớ tăng thêm nhân nghĩa lễ nhạc trong lòng người, điều đó như ngón tay cái thừa, ngón tay nhánh, cái bướu thịt thừa sinh ra trong cơ thể con người, đã uốn cong cái tình người tự nhiên và như vậy không phải là cái đúng đắn của đạo đức.

"Ngón tay cái thừa, ngón tay nhánh thừa, mọc ra từ cái tính ư! Thế mà lại nói phóng lên là đức. Cái bướu thịt thừa mọc ra từ cái hình dạng ư! Thế mà lại nói phóng lên là

tính. Cái dùng vào việc nhân nghĩa về nhiều mặt, mà lại liệt vào ngũ tạng ư! Thế mà lại không phải là cái đúng đắn của đạo đức vậy".

("Biền mẫu, chi chỉ, nhục lụu, xuất hồ tính tai? Nhi xỉ vu đức. Phu chuế huyện vưu, xuất hồ tính tai! nhi xỉ vu tính. Đa phương hồ nhân nghĩa nhi dụng chi giả, liệt vu ngũ tang tai? Nhi phi đạo đức chi chính dã".) (Như trên). Ngón chân cái thừa làm cho số lượng ngón chân không phải là năm, ngón nhánh thừa làm cho số lượng ngón tay quá năm, đó đều thuộc về hiện tượng không bình thường, là sự uốn cong thuộc tính tự nhiên của con người. Từ hiện thực xã hội mà nhìn, con người nhân nghĩa thì lúc nào cũng đầy vẻ lo lắng cho sự khốn khó của thế đạo, còn con người bất nhân thì luôn luôn cầu làm sao để được giầu sang phú qui và tranh cướp bạt mạng, cả hai loại người này thực ra không có chỗ bất đồng. Cho nên ta có thể thấy nhân nghĩa không phải là cái tính bẩm sinh (thiên tính) của con người. "Cúi mình trước lễ nhạc, để sửa chữa hình dạng cho thiên hạ cố lấy cái cục thịt thừa nhân nghĩa đó để làm yên lòng thiên hạ, mà dân thì đã biết và vất bỏ từ lâu để lao vào cuộc tranh giành quyền lợi mãi không thôi, cái đó cũng là lỗi của Thánh nhân vậy". ("Khuất chiết lễ nhạc sĩ khuông thiên hạ, chi hình, huyện xí nhân nghĩa dĩ úy thiên hạ chi tâm, nhi dân nãi thủy đề xí hiếu tri, tranh quy vu lợi, bất khả chi dã. Thử diệc thánh nhân chi quá dã") ("Mã đế"). Đề xướng ra nhân nghĩa lễ nhạc để uốn nắn, an ủi lòng người, thực tế là thúc đẩy làm cho mọi người biết khôn khéo, mưu trí dẫn dắt nhân tâm đi vào con đường tranh giành lợi hại, làm cho cục diện tranh danh, đoạt lợi trong xã hội tăng lên không ngừng. "Ý nhân nghĩa không phải là tình người ư! Người có

nhân sao lại phải lo nhiều vậy" ("Ý nhân nghĩa kì phi nhân tình hồ! Bỉ nhân nhân hà kì đa ưu dã." ("Biền mẫu"). Không lấy nhân nghĩa để làm khó dễ cho nhân tâm, mà lấy đạo hư tĩnh tự nhiên để dẫn dắt nhân tâm, làm cho nhân tâm bỏ danh, bỏ lợi, bỏ kiến thức, bỏ nguyên do, quay trở lại với bản tâm tự nhiên của đạo đức. Đó mới là con đường căn bản làm cho người ta đến với Thánh.

Phê phán về tâm nhân nghĩa của nho gia, Trang Tử đã thể hiện rõ sự khác nhau về nội hàm của phạm trù tâm và sự chia rẽ về tư tưởng tâm của Đạo gia và Nho gia. Sự bất đồng và tranh luận này, đã thúc đẩy sự phát triển của phạm trù tâm.

IV - Tâm với đạo và tính.

Tâm là phạm trù quan trọng của triết học Trang Tử. Trong kết cấu lô-gic phạm trù triết học Trang Tử, phạm trù Tâm được triển khai dưới phạm trù cao nhất là "Đạo", đồng thời, Tâm cũng có quan hệ gắn bó mật thiết với một phạm trù khác, đánh dấu đặc tính của chủ thể, đó là "Tính".

1. Tâm với đạo. Phạm trù đạo của triết học Trang Tử vừa là phạm trù bản thể, lại vừa là phạm trù thuộc tính. Đạo là bản thể được sinh ra từ khi có muôn vật trong vũ trụ, lại là qui luật vận động của người và vật trong trời đất. Người và vật trong trời đất do đạo sinh ra. Vì thế mà nhân tâm qui đến cùng là sản phẩm của đạo. "Nó rõ ràng sinh ra từ trong chỗ sâu thẳm, hữu luân sinh ra từ vô hình tinh thần sinh ra từ đạo". ("Tri Bắc dụ"). Tinh thần túc là nhân tâm, nó sinh ra từ đạo, chịu sự chi phối của đạo. Nói về yêu cầu nội tại của nó, nhân tâm phải thông với đạo, hợp với đúc thì tinh thần của con người có thể hợp với trời đất làm một. Tâm phục tùng đạo, đạo quyết định tâm.

2. Tâm với tính. Trong triết học Trang Tử, hàm nghĩa của phạm trù tính là chỉ bản tính của người và vật trong trời đất. "Tính chính là cái chất của sự sống vậy". ("Canh tang sở"). Bản chất tự nhiên của con người sinh ra đã có, đó là tính. Nhân tính hoàn toàn thể hiện tính chất của đạo, thuần túy chất phác, chân thực, tự nhiên, mà nhân tâm thì có đặc tính song trùng: nói về tâm hư tĩnh tự nhiên thì nó phù hợp với bản nhiên của nhân tính, phù hợp với tính chất của đạo, nói về tâm ham muốn danh lợi thì nó làm trái với bản nhiên của nhân tính, không phù hợp với tính chất của đạo. Con người được coi là sản phẩm của đạo, nhân tính. Và nhân tâm đều là do đạo quyết định. Tâm, tính thuộc về phạm trù cùng một thứ tầng, nhưng chúng lại có sự khác nhau.

Các đạo gia từ Lão Tử đến Trang Tử, đều lấy đạo để bàn về tâm, lấy "hư" giải thích về Tâm. Các vị đều cho rằng nhân tâm phải bỏ mưu trí bỏ dục vọng, phải thể hiện đạo và giữ lấy đức, hư tĩnh tự nhiên hợp nhất với muôn vật trong trời đất. Dùng vào việc tu thân, làm cho bản thân trở thành thánh nhân thể hiện được đạo và đắc đạo; Dùng vào việc trị quốc, thì thực hiện được xã hội thái bình vô vi mà trị. Tư tưởng này cho lí luận vừa có sự bất đồng, lại vừa có sự bổ sung lí luận về tâm của nho gia.

Tiết VI. Tâm là ngôi nhà trí tuệ của "Quản Tử".

"Quản Tử" là một bộ văn tập do Lưu Hướng thời Tây Hán biên soạn. Nó đã bảo tồn những tài liệu về tư tưởng của Học phái Quản Trọng. Tư tưởng triết học của "Quản Tử" có khuynh hướng tổng hợp các nhà triết học thời Tiên Tần. Vì thế, phạm trù tâm và lí luận về tâm của "Quản Tử" cũng biểu hiện một sắc thái riêng.

I - Tâm là ngôi nhà trí tuệ.

Từ góc độ chủ thể tư duy, "Quản Tử" đã trình bày và phân tích các nội hàm của phạm trù tâm, cho rằng Tâm là ngôi nhà trí tuệ ("Trí chi xá"), tức là bộ máy sinh ra và tàng trữ trí tuệ tư tưởng trong cơ thể. Muốn làm sạch cái cung ấy thì phải mở cửa của nó ra. Cái cung đó, gọi là tâm vậy, tâm cũng chính là ngôi nhà trí tuệ, cho nên nói là "cung". ("Khiết kì cung, khai kì môn, cung giả, vi tâm dã. Tâm dã giả, trí chi xá dã. Cố viết cung) ("Tâm thuật thượng"). Tâm giống như ngôi nhà, có thể sinh ra trí tuệ, lại có thể tàng trữ được các trí tuệ. Quét dọn ngôi nhà cho sạch sẽ, còn phải mở cửa ra vào, thì có thể tàng chứa được các vật phẩm. Quét dọn ngôi nhà của tâm cho sạch sẽ, mở cánh cửa của ngôi nhà đó ra thì có thể tiếp nhận được các hiện tượng và đạo lí của các sự vật bên ngoài. Vì thế, tâm là cung xá (ngôi nhà) sinh ra và tàng chứa các trí tuệ tư tưởng. Người ta ví ngôi nhà đó là cái tâm, nói rõ tâm là hư (trống không). Chỉ có hư mới có thể là nhà. Như vậy, tâm không còn là trái tim nữa, mà là bộ máy tư duy.

Tâm được coi là ngôi nhà của trí tuệ, tư tưởng, nó giữ vị trí trung khu trong cơ thể con người, giống như địa vị của vua chúa trong một quốc gia. "Tâm ở trong cơ thể, là ngôi của vua vậy. Chín cái khiếu khí có chức năng, phân chia ra quan vậy. Tâm xử lí cái đạo ấy, chín khiếu phải tuân theo cái lý. ("Tâm chi tại thể, quân chi vị dã. Cửu khiếu khả" hữu chức, quan chi phân dã. Tâm xứ kì đạo, cửu khiếu hữu chức, quan chi phân dã. Tâm xứ kì đạo, cửu khiếu tuân lí" (Như trên). Tâm nằm vào ngôi vua trong cơ thể con người, chi phối hoạt động của các bộ phận của cơ thể. Chín bộ máy của cơ thể mỗi cái có chức năng riêng của nó, nhưng

chúng giống như các bộ phận khác của cơ thể, cần phải dựa vào sự chi phối của tâm mới hoạt động được. Hoạt động tư duy của tâm phù hợp với đạo, hoạt động của chín khiếu có thể phát huy được công năng của mình một cách bình thường. Tâm chi phối hoạt động của chín khiếu của cơ thể, bao gồm hai phương diện, một là, tâm chủ sai khiến mà lại không làm thay hoạt động của chín khiếu. "Tâm không phải là chín khiếu, mà là cai quản chín khiếu" ("Tâm bất vi cửu khiếu, cửu khiếu trị") ("Cửu thủ"). Tâm là hư, chín khiếu là thực. Tâm chỉ có thể chỉ huy hoạt động của chín khiếu, chứ không làm thay công năng của chín khiếu, thậm chí của các bộ phận trong toàn bộ cơ thể con người. Do sự chi phối của tâm, hoạt động của các bộ máy của cơ thể trở nên nhịp nhàng, đâu ra đấy, hình thành một hệ thống chỉnh thể. Hai là, tâm cũng có công năng riêng của mình, không bị chín khiếu chi phối. "Tai mắt là cơ quan nghe nhìn vậy. Tâm không tham gia vào việc nghe nhìn, nhưng cơ quan tâm phải giữ lấy phận sự của mình" ("Nhĩ mục giả, thị thính chi quan dã. Tâm nhi vô dự vu thị thính chi sự, tắc quan đắc thủ kì phân hĩ") ("Tâm thuật thượng") Tâm là cơ quan tri tuệ, suy nghĩ. Tâm sở dĩ là tâm, vì tính đặc thù của nó là không ngang bằng với các cơ quan loại tai mắt. Tâm bảo trì công năng tư duy của mình phát huy khả năng chi phối và chỉ huy các bộ máy khác của mình, từ đó mà làm cho các bộ máy khác hoạt động được bình thường. Nếu tâm cũng ngang bằng với các bộ máy khác, thậm chí chịu sự chi phối của các bộ máy khác, thì không những tâm không trở thành cái tâm của nó, mà hoạt động của cả cơ thể sẽ bị rối loạn. Vì thế, tâm nằm vào ngôi vị của vua, hư tĩnh vô vi mà khống chế các bộ máy của toàn bộ cơ thể, điều hòa công năng của các bộ máy, làm cho con người sinh tồn và

phát triển một cách bình thường. Đó là "tâm thuật". "Tâm thuật chính là cái vô vi mà khống chế cái khiếu vậy" (Như trên). Tâm đã bị "vô vi mà khống chế cái khiếu", thì điều đó chứng tỏ nó là trung tâm tư duy của cơ thể con người, là "ngôi nhà của trí tuệ".

II - Tâm điều khiển sự suy nghĩ.

Tâm là ngôi nhà của trí tuệ là do nó có đặc tính "điều khiển sự suy nghĩ" (tư lự). "Tai điều khiển nghe, nghe cần nghe những điều thuận, Văn thẩm (hỏi xét) có nghĩa là nghe được (thông). Mắt điều khiển nhìn, nhìn cần nhìn thấy cái điều thuận, nhìn thấy và quan sát, nghĩa là rõ (minh). Tâm điều khiển sự suy nghĩ, suy nghĩ cần nói lời thuận, nói được nghĩa là biết". ("Nhĩ tư thỉnh, thỉnh tất thuận văn, văn thẩm vị chi thông. Mục tư thị, thị tất thuận kiến, kiểm sát vị chi minh. Tâm tư lự, lự tất thuận ngôn, ngôn đắc vị chi trì") ("Trụ hợp"). Chức năng của tai là nghe, chức năng của mắt là nhìn, còn chức năng của tâm là "điều khiển suy nghĩ (tư lự), tức là tiến hành nhận thức tư duy. Đương nhiên, suy xét của tâm không thể dựa vào cái không có mà tiến hành, mà là phải bắt đầu từ tai mắt tiếp xúc với khách thể bên ngoài. Tâm tiến hành tư duy suy lí thẩm vấn, khảo sát, suy xét trên cơ sở tai mắt nghe nhìn có được tài liệu ấn tượng (ghi nhận hình ảnh) mới có thể có được nhận thức. "Nghe không thẩm tra, không thấy rõ, đã không thẩm tra không thấy được rõ thì là sai lầm. Nhìn không quan sát, không rõ được, đã không quan sát không rõ được thì là lỗi. Suy xét không được, không biết, đã không được, không biết, thì là đầu óc tối tăm, mờ mịt." ("Thỉnh bất thẩm bất thông, bất thẩm bất thông tắc mậu. Thị bất sát bất minh, bất sát bất minh tắc quá. Lự bất đắc bất tri, bất đắc bất tri tắc

hôn.") (Như trên). Tai tuy có thể nghe, nhưng lại không có thể thẩm tra biết được âm thanh nghe được. Mắt tuy có thể nhìn, nhưng không thể quan sát rõ được đối tượng nhìn thấy. Tai mắt nghe nhìn, tất phải có tâm tham gia vào mới có thể xem xét biết được và quan sát rõ được đối tượng nhìn thấy. Tai mắt nghe nhìn, tất phải có tâm tham gia vào mới có thể xem xét biết được và quan sát rõ được. Nếu không có sự tham gia và suy xét của tâm, ấn tượng tai mắt nghe nhìn được, tất nhiên sẽ dừng lại ở hiện tượng bên ngoài, thậm chí là sai lầm, đó cũng sẽ không có cái gọi là "trí tuệ" ("Trí"). Đương nhiên, suy xét của tâm cũng cần phải dựa vào ngôn ngữ, thuận ngôn thuận lí, mới có thể có được sự hiểu biết thật sự (chân tri). Hiểu biết thật sự là "trí" (trí tuệ). "Mắt quý ở cái nhìn sáng, tai quý ở cái nghe thấy được, tâm quý ở cái thông minh trí tuệ. Nhìn bằng con mắt của cả thiên hạ thì không có cái gì là không thấy được vậy, nghe bằng cái tai của cả thiên hạ thì không có cái gì là không nghe thấy được, suy xét bằng cái tâm của cả thiên hạ thì không có cái gì là không biết được". ("Cửu thủ"). Con người không những cần phải dựa vào tai mắt và cái tâm của mình để nhận thức sự vật, mà còn đòi hỏi phải dựa vào tai mắt và cái tâm của người trong thiên hạ cùng nhận thức, mới có thể thật sự làm cho mình có được trí tuệ thông minh, để đạt tới ranh giới "không có cái gì không nhìn thấy", "không có cái gì không nghe thấy", "không có cái gì không biết được", mà trở thành thánh nhân. Ở đây, "Quản Tử" không những đã phân biệt được hai giai đoạn nhận thức về cảm tính và lí tính trong quá trình nhận thức sự vật của con người, đã trình bày rõ mối quan hệ giữa hai cái đó, mà cũng còn thấy được cả tính giới hạn nhận thức của chủ thể cá thể, đồng thời cũng thấy được rằng chỉ có khả năng nhận

thức của toàn bộ loài người mới là vô hạn. "Tư tưởng này của "Quản Tử" sâu sắc hơn so với các nhà triết học thời Tiên Tần.

Nhận thức của tâm chủ thể đối với khách thể, cần dưới trạng thái "hư tĩnh" mới có thể tiến hành chính xác được, từ đó mà có được trí tuệ thực sự. Hư tĩnh, tức là nội tâm trống rỗng (hư không) giống như cái khe núi, yên ổn bình tĩnh, không có thành kiến đối với đối tượng khách thể cần nhận thức". Yên ổn từ từ mà lặng lẽ, như tiết định trước, hư tâm bình ý là để toan tính cái cần thiết". ("An từ nhi tĩnh, như tiết tiên định, hư tâm, bình ý dĩ đãi tư"). (Như trên). Yên tĩnh, hư tâm (khiêm tốn), bình ý, đối xử với đối tượng khách thể một cách khách quan, tiến hành suy xét nghe nhìn một cách toàn diện, thì có thể thu nạp được các loại tri thức. Con người có thể đứng đắn, bình tĩnh, cơ bắp gân cốt mạnh mẽ. Cái có thể đội được rất tròn, thể hiện được ở cái rất vuông, có cái gương rất trong thì nhìn được rất sáng. Đứng đắn, bình tĩnh thì không mất được, ngày một đổi mới cái đức, thì nhìn rõ được thiên hạ, thông được với bốn cực. Toàn tâm ở giữa không thể che giấu được, ngoài nhìn vào thì thấy được cái hình thức dung mạo. Có thể biết được ở cái nhan sắc ("Nhân năng chính tĩnh giả, cân nhắn nhi cốt cường, năng tải giả đại viên, thể hồ đại phương, kính giả đại thanh, thị hồ đại minh. Chính tĩnh bất thất, nhật tân kì đức, chiểu chính tĩnh bất thất, nhật tân kì đức, chiểu tri thiên hạ, thông vu tức lực. Toàn tâm tại trung bất khả mặc, ngoại kiến vu hình dung, khả tri vu nhan sắc") ("Tâm thuật hạ"). Tâm mà yên tĩnh thì đứng đắn, đứng đắn thì toàn tâm, đã toàn tâm thì rất trong, rất sáng, nhìn ở trên thì là trời, mà thể hiện ở dưới thì là đất, biết hết được muôn vật mà không sót, thông với bốn cực mà không có

trở ngại, thì như vậy có thể có được tri thức thật sự. Hình thể của toàn tâm trong sáng như nhật nguyệt, xem xét nhìn nhận như phụ mẫu (Toàn tâm chỉ hình, minh vu nhật nguyệt, sát vu phụ mẫu"). (Như trên). "Trong thì có cái tâm toàn vẹn, ngoài phải có cái hình đều đặn, không gặp thiên tai, không bị người hại, thì đó là thánh nhân". ("Tâm toàn vu trung, hình toàn vu ngoại, bất phùng thiên tai bất ngộ nhân hại, vị chi thánh nhân"). (" Nội nghiệp"). Người có được cái tâm và hình toàn vẹn xem xét rõ được cái đạo của trời đất, cái lí của muôn vật, làm theo đạo, tuân theo lí, mà thờ trời trị quốc, thì có thể tránh được thiên tai, nhân họa và trở thành Thánh nhân Phương pháp hư tĩnh toàn tâm là bỏ đi cái hám lợi, bỏ đi cái ham muốn, tâm giữ lấy cái trung hư. "Tâm có cái ham muốn thì vật đi qua mà mắt không nhìn thấy, âm thanh đến mà tai không nghe thấy vậy". ("Phù tâm hữu dục giả, vượt quá nhi mục bất kiến, thanh chí như nhĩ bất văn dã") ("Tâm thuật thượng"). Nội tâm mà tồn tại các loại dục vọng, thì tâm sẽ bị che khuất bởi cái dục lợi, không chỉ có thể làm cho tai mắt mất đi cái công năng cảm nhận bình thường, mà còn có thể làm cho tâm không thể hư tĩnh hòa bình, mất đi khả năng thẩm tra suy sét, như vậy, dù ở trước mặt đối tượng khách thể, cũng không có cách gì cảm nhận, thẩm tra, suy xét, đương nhiên không thể nhận thức được qui luật của sự vật và có được tri thức chính xác. Do đó, hư tĩnh toàn tâm là việc then chốt làm cho tâm nhận thức sự vật được chính xác.

III. Linh khí tại tâm.

Trên cơ sở trình bày rõ công năng tư duy và quá trình nhận thức của tâm, "Quản Tử" đã tiến thêm một bước, chỉ ra nguyên nhân thành công của loại nhận thức tư duy này. Ông cho rằng, do con người có "linh khí tại tâm", nên tâm

có thể suy xét, thông qua bộ máy cảm giác tai mắt thông với khách thể bên ngoài, từ đó mà nhận biết được đạo trời và cái lí của vật.

Triết học "Quản Tử" đã coi tinh khí là bản nguyên của muôn vật. "Tinh là cái tinh của khí "vậy" ("Nội nghiệp"). Tinh khí là bộ phận tinh vi của khí. Tinh khí mà lưu thông ở trong trời đất, thì gọi là quỷ thần; tàng chứa ở trong lồng ngực thì gọi là thánh nhân". (Như trên). Tinh khí không những chỉ là vật liệu cấu thành muôn vật trong trời đất, mà còn là cơ sở vật chất cấu thành cơ thể và tinh thần của con người. "Khí là cái chứa đầy trong cơ thể vậy..., chứa đầy mà không tốt đẹp thì tâm không có được". ("Khí giả thân chi sung đã.... sung bất mĩ tắc tâm bất đắc"). (" Tâm thuật hạ"). Khí chứa đầy ở thân thể mà thành hình thể của con người. Hình thể tồn tại, sau đó mới có tinh thần tư tưởng. Vì thế, nếu khí không tinh, không tốt, thì công năng cảm thụ suy xét của nhân tâm sẽ không hoàn thiện, sẽ không thể nhận thức được sự vật một cách chính xác. Nhân tâm sở dĩ có thể tư duy nhận thức được cái đạo lí của người và vật trong trời đất, là vì nó có cái khí rất tinh vi tốt đẹp, tức do linh khí cấu tạo nên.

"Linh khí tại tâm, lúc đến lúc đi, nó nhỏ bé không có bên trong, nó lớn không có bên ngoài. Sở dĩ mất nó, là do nóng nảy gây tác hại. Tâm giữ được tĩnh thì đạo sẽ tự định". ("Nội nghiệp"). Linh khí tồn tại ở lòng người, đặc điểm của nó là rất nhỏ đến mức không có cái gì ở bên trong và lất to đến mức không có cái gì ở bên ngoài, qua đi qua lại, vận động không ngừng. Linh khí có thể mất, có thể được. Nhân tâm xúc động không yên, linh khí có thể mất, yên tĩnh tự

nhiên, linh khí có thể được. Loại linh khí này là nguồn gốc của công năng tư duy và trí tuệ tư duy của nhân tâm. Nội tâm bình tĩnh, linh khí tại tâm, cảm thụ suy xét, không có cái gì là không bình thường, vì thế mà đạo của trời đất và cái lí của người và vật đều có được ở tâm. "Chuyên ở ý, nhất ở tâm, tai mắt là đầu mối, biết từ xa đến gần... cho nên nói rằng: suy nghĩ về nó, nếu suy nghĩ không được thì quỷ thần sẽ dạy cho, đó không phải là cái sức của quỷ thần mà là cái cực tinh khí vậy". ("Chuyên vu ý, nhất vu tâm, nhĩ mục đoan, tri viễn chi cận... Cố viết: Tư chi, tư chi bất đắc. Quỷ thần giáo chi, phi quỷ thần chi lực dã, kì tinh khí chi cực dã") ("Tâm thuật hạ"). Về căn bản mà nói, nhân tâm có thể tư duy, chi phối tai mắt, nhận thức sự vật, biết xa như gần, và không phải là tác dụng thần bí của quỷ thần, mà là công năng đặc thù của "tinh khí". Tâm và đặc tính của nó do khí quyết định.

IV. Tâm tĩnh khí lí thì đạo mới có được.

Trong "Quản Tử", đạo là quy luật vận động biến hóa của vạn vật trong trời đất và của xã hội loài người. "Không thấy được hình dạng, không nghe thấy âm thanh, mà thành trật tự thì gọi là đạo" ("Bất kiến kì hình, bất văn kì thanh, nhi tự kì thành, vị chi đạo"). ("Nội nghiệp"). Đạo hư mà vô hình, song nó chi phối sự vận động biến hóa của muôn vật, làm cho muôn vật lần lượt sinh ra và chết đi một cách có thứ tự. "Đạo ở trời là mặt trời, đạo ở người là cái tâm vậy". (Đạo chi tại thiên giả, nhật dã; kì tại nhân giả, tâm dã") ("Khu ngôn"). Đạo ở trời là đạo trời, tức là quy luật vận hành của mặt trời, mặt trăng và các vì sao. Đạo ở người là nhân đạo (đạo người), tức là chuẩn tắc hành vi tư tưởng của con người. Nhân đạo không phải là ngoại tại, nó tồn

tại ngay ở trong lòng người. Hoạt động của nhân tâm chính là sự thể hiện đạo. Sở dĩ nói tâm là "ngôi nhà của trí tuệ", là bởi vì nó có thể biết đạo, tàng chứa đạo và chỉ đạo mọi người hành đạo. "Cái đạo này, sở dĩ đầy đủ hình dáng đầy đặn mà không thể ổn định chắc chắn ở trong con người vì do nó đi không trở lại, nó đến không bỏ đi. Mưu kế ở chỗ chẳng cái nào nghe thấy âm thanh cuối cùng cũng vẫn là ở tại tâm cả, sâu xa mờ mịt ở chỗ không nhìn thấy hình dáng của nó, những cái đó lại cùng sống với ta quá nhiều" ("Phù đạo giả, sở dĩ sung hình dã, nhi nhân bất năng cố. Kì vãng bất phi kì lai bất xá. Mưu hồ mạc vãn kì âm, tốt hồ nãi tại vị tâm, minh minh hồ bất kiến kì hình, dâm dâm hồ dữ ngã câu sinh") ("Nội nghiệp"). Đạo thực ra không nhất thiết cố định tàng chứa ở nhân tâm, mà là có thể còn, có thể mất. Đạo còn chứa ở nhân tâm, là sự nhận thức và nắm vững của tâm đối với thiên đạo và nhân đạo. Tâm không biết đạo hoặc biết mà không hành đạo, thì sẽ mất đạo. "Tu tâm tĩnh ý, mới có được đạo". "Tâm tĩnh khí lí, đạo mới có thể dừng lại". ("Tu tâm tĩnh ý, đạo nãi khả đắc". "Tâm tĩnh khí lí, đạo nãi khả chỉ") (Như trên). Tu dưỡng cái tâm của nó, hư tĩnh cái ý của nó mới có thể nhận thức và nắm vững đạo một cách thật sự, từ đó mà làm cho tâm đắc đạo. Nội tâm hư tĩnh, linh khí hòa bình, mới có thể làm cho đạo còn giữ được ở tâm, để trở thành nguyên tắc chỉ đạo tu thân trị quốc. Nếu không tu dưỡng thân tâm, bình tĩnh tâm ý, mà là tâm cùng trôi theo sự ham muốn, thay đổi tùy theo vật chất, thì không thể nhận thức được đạo, cũng không thể kiên trì hành đạo, như vậy, tâm sẽ mất đạo. Do đó, mọi người cần giữ tâm cho hư tĩnh, đó là điều kiện tiền đề để đắc đạo và còn đạo. "Giữ ở trong không sai lầm, không để vật làm rối loạn các giác quan, không để giác quan làm rối

loạn tâm, như vậy nghĩa là được ở bên trong". ("Trung thủ bất thắc, bất dĩ vật loạn quan, bất dĩ quan loạn tâm, thi vị trung đắc") (Như trên). Người được cái bên trong là thánh nhân.

V- Thực hiện chính trị phải thuận theo lòng dân.

"Quan Tử" bàn về tâm, chủ yếu là ở trị quốc an dân. Về phương diện này, nó đã chủ trương rõ ràng là chính trị phải thuận theo lòng dân. "Quản Tử" nói: "Hai cái gốc của trị quốc là: một là con người, hai là sự việc". ("Bản pháp giải"). Con người và sự việc là việc cơ bản nhất của trị quốc. Trị được lòng dân thì sự việc có được cái lí của vật, quốc gia sẽ có thể đại trị. Nhân tâm và lí của vật (vật lí) đều là sự thể hiện của đạo. Do đó, làm chính trị phải thuận lòng dân, xử lí sự việc phải thuận theo cái lí của vật, tức là trị quốc phải thuận theo đạo, thuận theo đạo thì thành công, làm trái đạo thì thất bại, cái đó biểu hiện là làm chính trị phải thuận theo lòng dân hoặc trái lòng dân. "Thực hiện chính trị, phải thuận theo lòng dân, chính trị bị phế bỏ là tại đi ngược với "lòng dân" ("Chính chi sở hình tại thuận dân tâm, chính chi sở phế, tại nghịch dân tâm") ("Mục dân"). Làm chính trị thuận theo lòng dân thì nhân dân thật lòng phục tùng, mệnh lệnh chính trị được thực hiện, giải quyết sự việc sẽ thành công. Làm chính trị trái lòng dân, nhân dân uất ức kết thành oán hận, mệnh lệnh chính trị nửa đường phải bỏ, giải quyết sự việc tất sẽ thất bại. "Quản Tử" từ trong hiện thực xã hội đương thời đã tổng kết ra tư tưởng làm chính trị phải thuận lòng dân, đã làm phong phú nội dung lí luận về tâm của triết học Trung Quốc và đã trở thành truyền thống chính trị ưu việt trong lịch sử Trung Quốc.

"Quản Tử" giải thích tâm bằng trí tuệ gần với Mạnh Tử giải thích tâm bằng tư duy, Tuân Tử giải thích tâm bằng thần minh, đều triển khai theo con đường tư duy giải thích phạm trù tâm là chủ thể tư duy và tư duy chủ thể. Song "Quản Tử" không chỉ trình bày phân tích phạm trù tâm là nội hàm của chủ thể tư duy và hoạt động tư duy của nó, mà còn đi sâu tìm tòi nguyên nhân thành công của công năng tư duy của Tâm, quy kết nó về "linh khí tại tâm", từ đó đã khai dòng chảy đầu tiên cho việc bàn về tâm bằng khí. Đó là cống hiến quan trọng đối với phạm trù tâm và tư tưởng tâm của Triết học Trung Quốc.

Tiết VII. Tâm dục lợi của Pháp gia

Pháp gia thời Tiên Tần là một phái triết học coi tôn sùng phong trị là tôn chỉ tư tưởng. Pháp gia bàn về tâm bằng pháp luật, họ cho rằng tâm là ý thức tư tưởng chủ thể, là cái "tâm gian dối giả tạo" và là cái "tâm ham muốn cái lợi" của con người. Họ chủ trương "lấy pháp luật để thống nhất cái tâm" và "lấy pháp luật để giáo hóa cái tâm", cầu mong được sự thống nhất của nhân tâm và sự trị an thái bình của quốc gia.

I - Tư tưởng cho Tâm là gian dối giả tạo của Thận Đáo và Thương Ưởng.

Thuận Đáo (khoảng năm 395 - 315 trước Công nguyên) và Thưởng Ưởng (khoảng năm 390 - 338 trước Công nguyên), là các đại diện của Pháp gia thời kỳ trước. Sự trình bày và phân tích về phạm trù tâm của họ tương đối giản lược, nhưng lại đặt nền móng cho phạm trù tâm và lí luận về tâm của triết học Pháp gia.

1. Tâm là cái tâm gian dối giả tạo. Pháp gia thời kỳ trước cho rằng, tâm là cái tâm gian dối giả tạo của con người "(gian nguy chi tâm" ("Thương quân thư. Khẩn lệnh"). Người ta sinh ra có dục vọng, sinh tồn, phát triển. Loại dục vọng này quyết định con người cần phải hướng ra ngoài mưu cầu lấy các thứ về ăn, mặc, ở và đi lại. Muốn có được các thứ này, giữa mọi người phải có sự tranh cướp lẫn nhau. Mỗi một người đều phải xuất phát từ cái lợi riêng của mình mà tham dự vào cuộc tranh cướp đó. Người này người kia lừa gạt lẫn nhau, thế là sinh ra cái tâm gian dối giả tạo. Cái "tâm gian dối giả tạo" này, là một loại ý thức tư tưởng của con người, là nội dung chủ yếu của hoạt động tư duy và chủ thể.

2. Lấy pháp để thống nhất tâm. Con người có cái "tâm gian dối giả tạo", vì cái lợi riêng mà tranh cướp lẫn nhau. Nếu việc tranh cướp này không được khống chế, thì xã hội tất sẽ hỗn loạn không ngừng. Muốn cai trị quốc gia bằng pháp lí an định xã hội, cần dựa vào pháp lệnh và hình phạt. "Pháp luật, sở dĩ thống nhất được hành động của thiên hạ, làm cho chế độ rất ổn định" ("Pháp giả, sở dĩ tề thiên hạ chi động, chỉ đại định chi chế dã".) ("Thận Tử - Dật văn)".

Tác dụng của pháp luật là ngăn cấm hạn chế "cái tâm gian dối giả tạo", của con người trong xã hội, làm cho xã hội đạt tới yên ổn. Có pháp luật, các đại thần quan lại cùng sĩ, nông, công, thương đều không được vi phạm pháp luật. "Tâm gian dối giả tạo" sẽ bị ngừng lại.

Nhiệm vụ cần thiết của việc trị quốc là ở chỗ thống nhất được lòng người, làm cho con người bỏ tà quy chính. "Việc cai trị của thánh nhân và của vua, là phải theo dõi cẩn thận, để quy cái tâm thống nhất lại mà thôi". ("Thánh vương chi

trị dã, thận vi sát vụ, quy tâm vu nhất nhi dĩ hĩ". ("Thương quân thư. Nhất ngôn"). Con đường căn bản để thống nhất lòng người, là dùng pháp luật để quy phạm tư tưởng, lời nói và việc làm của con người. Pháp chế cần rõ ràng, mệnh lệnh chính quyền phải thích hợp với thời thế, lòng thần dân mới thống nhất, mà phong tục quốc gia mới có thể thay đổi được. "Minh chủ theo dõi giám sát pháp luật, người dân trong nước, không có lòng trừ bỏ phóng túng, du chơi khắp nơi, buộc phải vào chiến trận, muốn dân nhanh chóng vào cuộc chiến cày ruộng, có thế mới biết rõ cái đúng của nó vậy." ("Minh chủ sát pháp, cảnh nội chi dân, vô bích dâm chí tâm, du xứ chi nhâm, bức vu chiến trận, vạn dân tật vu canh chiến, hữu dĩ tri kì nhiên dã") ("Thương quân thư Nhược dân"). Vua chúa lấy pháp luật để trị quốc, quốc dân thì có phương hướng nỗ lực, có tiêu chuẩn đúng sai thống nhất và rõ ràng chính xác. Cố gắng vào cuộc chiến canh tác, thì cái "tâm từ bỏ phóng túng" sẽ ngừng lại. Vì thế, trị quốc cần phải định ra được pháp luật". Pháp luật tuy chưa tốt, nhưng còn tốt hơn là không có pháp luật. Cho nên thống nhất được lòng người vậy". ("Thận Tử, Uy đức"). Pháp luật tuy cũng có chỗ không hoàn thiện, đầy đủ, nhưng nó là pháp bảo để thống nhất lòng người, trị được nước, quan tâm được dân. Pháp luật, sở dĩ có thể thống nhất được lòng người, là bởi vì nó được đặt ra theo lòng người và hợp với nhu cầu của lòng người. "Pháp luật không phải từ trên trời rơi xuống, cũng không phải từ dưới đất lên, mà xuất phát từ nhân gian, chỉ hợp với lòng người mà thôi" ("Thận Tử - Dật Văn"). Con người có cái "Tâm gian dối giả tạo", cho nên cần phải dùng luật pháp để uốn nắn và cấm chế. Pháp luật hợp với lòng người, tức là pháp luật tốt. Chính

vì pháp luật có "Cái gốc ở tâm" ("Thương quân thư. Lập bản"), cho nên có thể thống nhất được lòng người.

Pháp luật là căn cứ căn bản để trị quốc an dân, do đó, vua chúa trị quốc cần phải thực hiện pháp luật, không được tùy tiện. "Toàn bộ cái đại thể xưa kia,... không dùng trí tuệ để làm mệt cái tâm, không dùng cái riêng tư để làm mệt mình, trị loạn cần dựa vào pháp thuật, dựa vào điều phải trái mà thưởng phạt, phải cân nhắc nặng nhẹ, không làm trái lí trời". ("Thận Tử. Dật văn"). Trị quốc bằng pháp luật, đó là yêu cầu của "lí trời". Nếu bỏ qua pháp thuật mà sử dụng tâm trí, thì là làm trái "lí trời". "Người quân tử, bỏ pháp luật mà lấy thân để cai trị, thì trừng phạt, khen ngợi tước đoạt xuất phát từ cái tâm của vua rồi. Vậy thì người được thưởng tuy được, nhưng mong được nhiều vô cùng, kẻ bị phạt tuy đáng, nhưng mong được giảm nhẹ không thôi. Vua bỏ pháp luật, mà lấy tâm để cân nhắc, nặng nhẹ, thì công giống nhau mà thưởng khác nhau, tội giống nhau mà phạt khác nhau, Oán hận sẽ từ đấy mà sinh ra vậy". ("Quân nhân giả, xá pháp nhi dĩ thân trị, tắc chu thưởng dữ đạo tòng quân tâm xuất lữ. Nhiên tắc thụ thưởng giả", tuy đương, vọng đa vô cùng; thụ phạt giả tuy đương, vọng khinh vô dĩ. Quân xá Pháp, nhi dĩ tâm tài kinh trọng, tắc đồng công thù thưởng, đồng tội thù phạt hĩ. Oán chi sở do sinh dã".) ("Thận Tử. Quân nhân"). Trị quốc bỏ pháp luật mà mặc sức tâm trí thì làm cho việc thưởng phạt bị tước đoạt mất đi cái tiêu chuẩn thống nhất, mà chỉ dựa vào sự yêu ghét của lòng vua để quyết việc thưởng phạt, tước đoạt, điều đó tất nhiên làm cho người ta cảm thấy không vừa ý, mà sinh lòng oán hận, không thể thống nhất được lòng người. "Thời thế yên ổn, pháp luật như sương sớm ban mai,

chất phác mà không lừa gạt, tâm không có kết thành oán hận, miệng không có những lời buồn phiền, cho nên ngựa xe không ngại đường xa, cờ xí không bạ đâu cắm đó, muôn dân không mất mạng vì lệnh quan, hào kiệt không nổi danh vì sách vở không ghi công bởi Bàn Vu Điệp, kỉ niệm (Văn bản ghi chép sử biên niên) để trống không, cho nên nói rằng cái lợi chẳng gì bền lâu hơn giản đơn, cái phúc chẳng gì lâu bền bằng yên ổn". ("Chí an chư thế,) (Pháp như triều lộ, thuần phác bất khi, tâm vô kết oán, khẩu vô phiền ngôn. Cố xa mã bất tệ vu viễn lộ, tinh kì bất loạn vu đại trạch, vạn dân bất thất mệnh vu khấu giới, hào kiệt bất trú danh vu đồ thư, bất lục công Vu Bàn Vu, kỉ niên chi điệp không hư, cố viết: Lợi mạc trường vu giản, phúc mạc cửu vu an".) ("Thận Tử. Dật văn"). Trị quốc thì thi hành pháp luật, thưởng phạt phải phân minh, rõ ràng thì lòng người mới thoải mái, không có gì để kết thành hận thù, không có người xiểm nịnh quyến rũ kích công, cũng không có kẻ nghịch tặc phản loạn, đó là thời thế rất yên ổn ("Chí an chi thế").

II - Tư tưởng tâm dục lợi (hám lợi) của Hàn Phi.

Hàn Phi (khoảng năm 280 - 233 trước Công nguyên) là nhà tập đại thành của Pháp gia thời Tiền Tần. Ông kế thừa và phát triển tư tưởng "Dĩ pháp nhất tâm" (lấy pháp luật để thống nhất lòng người) của các Pháp gia thời kì trước. Ông quy định nội hàm của phạm trù tâm là "tâm dục lợi" (Tâm hám lợi) và cho rằng chỉ có dùng pháp luật để giáo hóa lòng người (dĩ pháp giáo tâm), mới có thể nuốn nắn được nhân tâm và trị quốc an dân. "Tâm độ thiên" của Hàn Phi cũng là thiên chuyên bàn về tâm tương đối sớm trong triết học Trung Quốc.

1. Tâm là tâm dục lợi. Hàn Phi xuất phát từ quan điểm tính xấu của con người, coi con người là động vật hám lợi ích, tư tưởng nội tâm và hành vi bên ngoài của con người đều lấy việc mưu cầu lợi riêng làm mục đích. Vì thế, nhân tâm không phải là cái gì khác, mà là "cái tâm dục lợi" (Tâm ham muốn cầu lợi).

Tâm dục lợi là một loại ý thức tư tưởng của con người. Nhân tâm được coi là bộ máy tư duy, là cái trời sinh ra. Trời sinh ra mọi cái thì cũng sinh ra cái tâm vậy, cho nên cũng sinh ra đạo của thiên hạ vậy ("Thiên sinh dã giả , sinh tâm dã, cố thiên hạ chi đạo tận chi sinh dã") ("Hàn Phi Tử. Giải lão", sau này chỉ ghi chú tên bài). Tâm trời sinh ra có đặc tính tư duy, vì thế mà sinh ra ý thức tư tưởng đủ mọi dạng vẻ. "Tâm dục lợi" là ý thức tư tưởng quan trọng nhất của con người. Sự động tĩnh suy xét của nhân tâm chịu sự chi phối của dục lợi, hoạt động xoay quanh sự ham muốn cái lợi, coi mưu cầu lợi ích là mục đích. Đó là vì "Con người không có lông vũ. Không có quần áo mặc thì không chịu nổi cái rét; trên không thuộc về trời, dưới không chạm tới đất, coi ruột, dạ dày là cái gốc rễ, không ăn uống thì không sống được, như vậy không tránh khỏi cái tâm dục lợi." (Như trên). Con người không giống như động vật có lông vũ, cần phải dựa vào quần áo mặc để phòng rét giữ ấm cơ thể, dựa vào đồ ăn để duy trì mạng sống. Các dục vọng về ăn mặc cầu sinh tồn phát triển đó đã quyết định lòng người tất nhiên phải sinh ra "cái tâm dục lợi", hơn nữa, "cái tâm dục lợi" này đang chi phối tư tưởng và hành động của con người.

2. Vua và thần dân đối xử với nhau bằng cái tâm tính toán. Con người đều có cái tâm dục lợi, nhưng con người trong xã hội chia ra thành vua, tôi và dân; vua, thần và

dân có quyền lợi khác nhau. Vì thế mà cũng không đồng tâm, giữa vua, tôi và dân sống với nhau, không phải là nhân ái với nhau, mà là "dĩ kế hợp" (Hợp lại với nhau để tính toán), tức là giao dịch qua lại với nhau, lợi dụng lẫn nhau bằng mối quan hệ lợi và hại. Bầy tôi làm việc vì vua, không phải xuất phát từ lòng trung thành và yêu mến đối với vua chúa, mà là vì sự an thân lợi nhà của bản thân, mà mưu cầu lấy cái lợi từ nơi vua chúa. "Bầy tôi đến với vua, không có thân thiết cốt nhục, bị trói buộc bởi cái thế mà không thể không theo vậy" ("Nhân thần chi vu kì quân phi hữu cốt nhục chi thân dã, phục vu thế nhi bất đắc bất sự dã") ("Bị nội"). Vua không phải là cốt nhục thân thiết của bày tôi, bày tôi bị bắt buộc bởi uy thế của vua chúa và nhu cầu sống còn của mình mà phục vụ vua. "Cho nên vua và tôi có cái tâm khác nhau, vua nuôi bày tôi bằng sự tính toán, quan hệ giao dịch giữa vua và bày tôi là sự tính toán vậy" ("Cố quân thần dị tâm, quân dĩ kế súc thần, thần dĩ kế sự quân, quân thần chi giao, kế dã") ("Sức tà"). Vua tôi không đồng tâm, người kia và người này hợp tác qua lại với nhau bằng cái tâm tính toán. Nhất là gian thần, càng sành sỏi việc che giấu mục đích của mình, chiều theo lòng nhà vua để giành được sự sùng ái, một khi thời cơ chín muồi thì giết vua mà cướp lấy ngôi. Quan hệ giữa vua với dân cũng không tách rời khỏi mối quan hệ lợi và hại. Người dân theo chúa của mình, là xuất phát từ cái lợi riêng nuôi gia đình sống qua ngày, con vua làm việc cho dân cũng chỉ vì để lợi dụng sức lao động của dân để làm việc cho mình, giữa người này với người kia đều có quan hệ giữa người chủ và người làm thuê". "Người mua người làm thuê về cày ruộng gieo trồng, người chủ mất nhà cho người thuê ở, nhưng lại được ăn

ngon, được quyền bố trí điều động và dễ kiếm được tiền. Điều đó không phải ông chủ yêu mến người làm thuê vậy, mà như vậy chính là để bảo anh phải cày cho sâu, bừa cho kỹ, làm cỏ cho sạch vậy. Người làm thuê tập trung sức lực và cày cuốc nhanh chóng, làm cho khéo léo và sửa lại ruộng vườn cho ngay ngắn, không phải là họ yêu mến ông chủ, mà ấy chính là bảo như bát canh phải ngon, tiền mua vải phải dễ dàng hơn vậy. Công nuôi và công làm đó có cái ân huệ của cha con, song động đến cái tâm thì đều chọn cái tâm vì mình vậy". ("Phù mãi dung nhi bá canh giả chủ nhân phi gia nhi mĩ thực, điếu bố nhi cầu dị tiền giả, phi ái dung khách dã, viết: như thị, canh giả thả thâm, nậu giả thục vân dã. Dung khách trí lực nhi tật vân canh giả, tận khiếu nhi chính huề mạch giả, phi áo chủ nhân dã, viết: như thị, canh thả mĩ, tiền bố thả dị vân dã. Thử kì dưỡng công lực, hữu phụ tử chi trạch hĩ, nhi tâm điều vụ dụng giả, giai hiệp tự vi tâm dã" ("Ngoại trữ thuyết hữu thượng"). Người làm thuê chăm chỉ làm vì chủ nhân, là vì mưu cầu bát cơm, manh áo, tiền bạc: con chủ nhân bố thí cho người làm thuê, là để cày cấy trồng trọt thay cho mình bằng sự lao động cần cù của họ, hai bên đều coi việc trao đổi lợi ích là nguyên tắc quan hệ qua lại. Giữa vua và dân cũng như vậy, vua làm cho dân là để thu được thuế má và lao dịch. Dân bỏ công sức ra làm việc cho vua là vì lợi mình, lợi nhà. Tóm lại, mọi người đều quan hệ với nhau bằng cái tâm dục lợi, đối xử với nhau bằng cái tâm tính toán. "Cha mẹ đối với con cái cũng còn đối đãi bằng cái tâm tính toán nữa là lại không phải là cái ân tình giữa cha và con nữa?" ("Phụ mẫu chi vu tử dã, do dụng kế toán chi tâm dĩ tương đãi dã, nhi huống vô phụ tử chi trạch hồ?") ("Lục phản"). Giữa vua,

thần và dân không có ân huệ cốt nhục như cha con. Giữa cha và con, còn đối xử với nhau bằng cái tâm tính toán, thì giữa vua, thần và dân lại càng không phải nói nữa.

3. Lấy pháp luật để giáo dục lòng người. Giữa người với người, quan hệ với nhau bằng cái tâm tính toán dục lợi, vì thế, vua chúa trị quốc, không thể dựa vào cái tâm nhân nghĩa, mà là phải dùng pháp luật để giáo dục lòng người" ("Dĩ pháp giáo tâm"). Trị quốc là phải chế ước cái tâm dục lợi của con người, thống nhất ngự trị hành vi tư tưởng của thần dân làm cho thần dân phục vụ cho lợi ích của vua và nhà nước.

Hàn Phi cho rằng, con người sinh ra là có trí tuệ, dân trí càng cao thì tâm dục lợi càng lắm, tính toán gian dối giả tạo càng mãnh liệt. Cho nên, dân trí không thể dùng, cái tâm dục lợi không được thuận, trị quốc bằng phương pháp thuận ứng làm yên lòng cái tâm dục lợi, sẽ được kết quả ngược lại. Vua chúa ra lệnh cho dân khai khẩn đất đai trồng trọt để làm ra nhiều của cải, sửa đổi hình phạt nặng nề để ngăn cấm việc không chính đáng, trưng thu thóc gạo, tiền bạc để làm cho kho tàng chứa đầy, trưng tập vũ trang để ngăn chặn kẻ thù. Nhưng nhân dân lại cho rằng các biện pháp chính trị đó là nghiêm ngặt tàn khốc, là tham tàn bạo ngược. Làm chính trị mà thuận theo lòng dân, đối với dân bằng lòng nhân ái, thì chỉ có thể dung túng sự ham muốn của dân, làm cho "dân không có cái tâm hết sức phụng sự vua chúa" ("Súc tà"), thậm chí dẫn tới "Dân có cái tâm phản lại" ("Nan tâm"), làm cho dân đi theo con đường chống lại vua chúa.

Vua chúa chỉ có thể cai trị quốc gia, điều khiển thần dân bằng pháp luật. "Thánh nhân cai trị xem xét ở pháp luật nghiêm, pháp luật nghiêm cấm rõ ràng thì quan cai trị

được; cẩn ở thưởng phạt, thưởng phạt nghiêm không thiên lệch thì dân theo (dụng). Dân theo (dụng) quan trị thì nước giầu, nước giầu thì binh mạnh, mà sự nghiệp bá vương sẽ thành công vậy". ("Lục phản"). Coi pháp luật là chủ, pháp luật kết hợp lại với nhau, thì tâm dục lợi của thần dân sẽ được nghiêm cấm hạn chế, tâm tính toán sẽ được hướng dẫn, thần trung dân theo mà nước được trị an. "Pháp thuật của Thích Thị là lấy tâm cai trị. Nghiêu không thể chấn chỉnh thống nhất được quốc gia; Bỏ phép tắc mà quên ý độ, Hề Trọng không thể thống nhất được cả guồng máy; vứt bỏ kích thước mà dài ngắn chênh lệch, vua và anh không thể nửa vời. Muốn giữ ở mức trung (vừa phải thích hợp) thì chủ yếu phải giữ lấy pháp thuật; thợ vụng cũng phải giữ lấy kích thước quy củ chứ nhất thiết không để mất đi". ("Thích pháp thuật như nhiệm tâm trị. Nghiêu bất năng chính nhất quốc; khứ quy củ nhi vong ý độ, Hề Trọng bất năng thành nhất luân; phế xích thốn nhi sai đoản trừng, vương nhĩ bất năng bán trung. Sử trung chủ thủ pháp thuật, chuyết tượng thủ quy củ xích thốn, tắc vạn bất thất hĩ.") ("Dụng nhân"). Lấy tâm trị quốc, thì dù thánh nhân như vua Nghiêu cũng không thể sửa đổi thống nhất được quốc gia, sẽ như người thợ mộc dựa vào ý của mình tự tính toán không thể làm được cái bánh xe tròn, chia đều vật liệu gỗ như nhau. Pháp thuật là đạo trị quốc căn bản. Minh chủ trị quốc thực hiện pháp luật, ban bố pháp luật khả thi, xây dựng chế độ khen thưởng khả vi (có thể làm được), chế độ hình phạt khả tị (có thể tránh được), thì tư tưởng hành vi của người dân trong nước có tiêu chuẩn đúng sai thống nhất; người hiền chăm làm được thưởng và không làm tổn hại, kẻ bất tiếu ít tội (không làm như vậy) mà không phản bội, người có tri thức giữ pháp luật mà không thực hiện cái

khéo léo, kẻ ngu si giữ yên ổn mà không làm điều gì sai trái, ý chí của vua chúa có thể được thực hiện phổ biến, quốc gia sẽ đạt được an ninh thái bình". "Người xưa nói: "Cái tâm khó biết, cái vui, cái bực khó giữ được ở mức vừa phải. Cho nên lấy cái bảng chỉ ra cho mắt, lấy cái trống để thức tỉnh cái tai, dùng pháp luật để giáo dục lòng người" ("Cổ chi nhân viết: "Kì tâm nan tri, hỉ nộ nan trung dã". Cố dĩ biểu thị mục, dĩ cổ ngũ nhĩ, dĩ pháp giáo dân tâm" (Như trên). Xây dựng pháp chế, thưởng phạt rõ ràng, thống nhất được nhân tâm, đạt tới trị an, đó chính là "dùng pháp luật để giáo dục lòng người".

4. Điều giữ nước không phải là nhân nghĩa vậy. Hàn Phi coi nhân tâm là cái xấu, ông chủ trương "dùng pháp luật để giáo dục lòng người, vì thế, ông đã phê phán tư tưởng lấy lòng nhân ái để thực hiện chính trị nhân ái và cái tâm nhân nghĩa của nho gia. Ông cho rằng đó không phải là con đường đạt tới trị an, mà là con đường gây loạn.

Ở Hàn Phi xem ra, do nhân tâm gian ác, người nọ kẻ kia quan hệ với nhau qua mối lợi hại, vì thế mà lấy nhân nghĩa để qui phạm nhân tâm, không thể làm cho con người tốt hơn. "Nhân (ái) có nghĩa là tự trong đáy lòng thực sự vui vẻ yêu mến con người vậy, người vui mừng là có phúc, còn người ác là họa vậy. Tâm sinh ra là đã phát triển không ngừng, không phải cầu mong được báo đáp". "(Nhân giả, vị, kì trung tâm hân nhiêu ái nhân dã, kì hỉ nhân chi hữu phúc, nhi ác nhân chi hữu họa dã, sinh tâm chi sở bất bãng dĩ dã, phi cầu kì báo dã" ("Giải lão"). Trong tâm có lòng yêu mến con người, hi vọng mọi người có phúc mà tránh được họa, hơn nữa lại là xuất phát từ tư tưởng tình cảm nội tâm không kìm nén được, đồng thời không phải miễn cưỡng

làm là để mong được sự báo đáp của người khác. Cái tâm nhân ái lương thiện này, chính là cái tâm nhân ái. "Nghĩa, là chỉ việc quan hệ giao tiếp giữa trên và dưới, giữa vua và bề tôi, giữa cha và con, giữa kẻ sang người hèn, là sự giao tiếp giữa các bạn bè tâm giao tri kỉ, là sự phân biệt giữa thân và sơ, giữa trong và ngoài vậy. Bầy tôi phụng thờ vua là thích hợp, bên dưới nhờ bên trên là thích hợp, con thờ cha là thích hợp, kẻ nghèo hèn kính trọng người giầu sang là thích hợp, biết giúp đỡ bạn bè với nhau là thích hợp. Người thân bên trong, người sơ bên ngoài là thích hợp. Nghĩa, có nghĩa là thích hợp, thích hợp mà làm vậy." ("Nghĩa giả, quân thần thượng hạ chi sự, phụ tử qui tiện chi sai dã, tri giao bằng hữu chi tiếp dã, thân sơ nội ngoại chi phân dã. Thần sự quân nghi, hạ hoài thượng nghi, tử sự phụ nghi, tiện kính quí nghi, trở giao bằng hữu chi tương trợ dã nghi, thân giả nội nhi sơ giả ngoại nhi. Nghĩa giả, vi kì nghi dã, nghi nhi vi chi.") (Như trên). Vua tôi trên dưới sang hèn tôn ti, biết giao thiệp với bạn bè, quan hệ thân sơ trong ngoài đúng mức, đây là nghĩa. Cái tâm nhân nghĩa này thực ra không phải là sai, song người ta sinh ra mà có cái tâm hám lợi, bầy tôi thờ vua là để giành được bổng lộc và an thân lợi nhà, dân thờ vua là để có được cái ăn, cái mặc và mưu sinh nuôi sống gia đình, vua sử dụng thần dân là để lợi dụng sức của thần dân mà lợi cho nước, lợi cho bản thân, giữa họ không đối xử với nhau bằng tấm lòng nhân nghĩa. Vì thế, đề xướng ra nhân nghĩa không thể thống nhất được lòng người và cai trị tốt được quốc gia. "Người nhân ái, là người nhân từ, ân huệ mà coi nhẹ của cải vậy; kẻ bạo ngược là kẻ lòng dạ quả quyết, nhưng dễ tàn bạo. Nhân từ ân huệ thì không nhẫn tâm; khinh thường của cải thì hay tốt bụng, lòng dạ quả quyết thì thường đi liền với

lòng dạ căm ghét; đã để tàn bạo thì thường hay giết bừa người. Không nhẫn tâm thì tội có nhiều mà vẫn có thể rộng lượng tha thứ; Tốt bụng ủng hộ thì dù không có công cũng vẫn thưởng nhiều. Đã thấy được lòng ghét bỏ thì dưới oán bên trên; giết bừa thì dân sẽ làm phản. Cho nên người nhân ái đang ở ngôi vua thì kẻ dưới mặc sức làm càn và khinh thường những điều vi phạm pháp luật, kẻ trộm gặp may và luôn trông chờ ở trên; Kẻ tàn bạo ở ngôi vua thì pháp lệnh xằng bậy mà vua tôi ngỗ ngược, làm trái đạo lí, nên dân oán ghét mà sinh lòng làm loạn. Cho nên nói rằng: Người nhân ái và kẻ tàn bạo mà trị vì thì đều làm mất nước vậy". ("Nhân giả, từ huệ nhi khinh tài giả dã. Từ huệ, tắc bất nhẫn; khinh tài, tắc hiếu dữ. Tâm nghị tắc tăng tâm kiến vu hạ; dị chu, vọng sát gia vu nhân. Bất bất tắc phạt đa hựu xá; hảo dữ tắc thưởng đa vô công. Tăng tâm hiếp tắc hạ oán kì thượng; vọng chu, tắc dân tướng bội phản. Cổ nhân nhân tại vị, hạ tứ nhi khinh phạm cấm pháp, thâu hạnh nhi vọng vụ thượng; bạo nhân tại vị, tắc pháp lệnh vọng nhi thần chủ qiau, dân oán nhi loạn tâm sinh. Cổ viết: Nhân bạo giả, giai vong quốc dã.") ("Bát thuyết"). Tâm của người nhân ái hiền từ ân huệ, xem thường của cải, thích làm việc bố thí, yêu thương người khác, không nhẫn tâm làm hại người khác, cho nên có thể ban tặng cho người không có công, khoan hồng tha thứ cho những người có tội, điều này trên thực tế là giúp đỡ cho cái tâm ham lợi của mọi người, làm cho họ tùy tiện vi phạm pháp luật; còn hi vọng may ra lại được khoan dung tha thứ và ban thưởng, điều này tất nhiên sẽ thai nghén thành mầm mống xã hội loạn lạc, quốc gia bại vong, kết quả chẳng khác gì với kẻ tàn bạo thực hiện nền chính trị bạo ngược. "Cho nên muốn giữ được nước, không phải là dùng nhân nghĩa vậy." ("Cổ

tồn quốc gia, phi nhân nghĩa dã") (Như trên). Muốn làm cho quốc gia được thịnh trị yên ổn lâu bền, không phải là dựa vào nhân nghĩa, mà phải dựa vào pháp luật.

Dùng pháp luật để trị quốc, dùng hình phạt, luật pháp nghiêm minh để giáo huấn lòng dân, đó là cách yêu dân lợi dân tốt nhất. "Việc quốc gia, cần làm trước tiên là thống nhất được lòng dân, chỉ chuyên nêu lên cái chung mà không thuận theo cái riêng, vẫn nêu ra thưởng mà gian dối không sinh ra được, pháp luật nghiêm minh mà việc cai trị không gây ra phiền hà gì... Cho nên luật pháp nghiêm minh đúng đắn là cái gốc của nhà vua vậy. Hình phạt chính là thể hiện sự yêu thương dân vậy." ("Phù quốc sự vụ tiên nhi nhất dân tâm, chuyên cử công nhi bất tòng, thưởng cáo nhi gian bất sinh, minh pháp nhị trị bất phiền... Cố pháp giả, vương chi bản dã; Hình giả, ái chi tự dã." ("Tâm độ"). Nắm quyền thì từ trên phải coi trọng, pháp luật phải nghiêm minh, thưởng phạt phân minh, không để lòng riêng tư thao túng. Không để gian ác nảy sinh ra, lòng người thống nhất, quốc gia được trị an thái bình. Đó là việc yêu mến dân. Ngược lại, đối xử với dân chỉ bằng tấm lòng nhân ái, thì thưởng phạt không phân minh, mặc sức theo ý riêng tư tùy tiện thì trong dân sẽ nảy sinh nhiều kẻ gian ác, lòng người sẽ hỗn loạn, quốc gia sẽ bại vong. Đó là việc làm hại dân. Do đó, trị quốc lợi dân thi hành pháp luật không tùy tâm. Pháp luật là nguyên tắc căn bản của việc trị quốc.

Hàn Phi không giống Trang Tử, ông không xuất phát từ quan điểm đạo, mà là từ quan điểm pháp luật, để phê phán tư tưởng về tâm nhân nghĩa của Nho giáo. Hàn Phi cũng coi đạo là phạm trù cao nhất trong triết học của ông. Đạo là sự tồn tại trừu tượng, là "sở nhiên của muôn vật"

(vạn vật chi sở nhiên) ("Giai lão"). Đạo về mặt nhân đạo, là cái đạo pháp trị được nêu ra dựa trên quan hệ giữa người và người, giao tiếp với nhau bằng cái dục lợi và bằng sự tính toán. "Dùng pháp luật để giáo dục lòng người" là thể hiện cái đạo pháp trị.

Các pháp gia từ Thận Đáo, Thương Ưởng đến Hàn Phi, đều xuất phát từ nhân tính ác, giải thích tâm bằng ý thức tư tưởng chủ thể. Các ông cho rằng tâm là cái "tâm gian dối giả tạo", là "cái tâm dục lợi" của con người và coi đó là căn cứ để sùng bái pháp trị. Phạm trù tâm của triết học Pháp gia, vừa khác với các nhà nho bàn về tâm bằng nhân nghĩa và cũng khác với các Đạo gia bàn về tâm bằng hư tâm mang mầu sắc mới mẻ của mình, từ đó mà đã làm phong phú và phát triển phạm trù tâm và tư tưởng về tâm của triết học Trung Quốc.

Thời kì Tiền Tần, là giai đoạn sinh ra, hình thành và bước đầu phát triển của phạm trù tâm của triết học Trung Quốc. Ở giai đoạn này, lịch trình phát triển của phạm trù tâm thể hiện đặc điểm về hai mặt như sau:

Một là, tâm được coi là chủ thể tư duy, hợp nhất với bộ máy trái tim. Khái niệm tâm ngay từ đầu sản sinh ra, liền được cụ thể chỉ mới gọi là quả tim của con người. Sau đó lại được mở rộng biểu thị ra là bộ máy tư duy và ý thức tinh thần của con người. Từ nhà Ân, nhà Chu đến thời Xuân Thu Chiến Quốc, luôn luôn được bảo trì mạch suy nghĩ đó để giải thích rõ nội hàm của phạm trù tâm. Sự vận dụng suy nghĩ độc đáo này, làm cho Tâm trở thành phạm trù triết học quan trọng đánh dấu chủ thể tư duy và hoạt động tư duy chủ thể trong triết học cổ đại Trung Quốc, và luôn

xuyên suốt quán xuyến từ đầu đến cuối toàn bộ lịch sử phát triển triết học cổ đại của Trung Quốc.

Mặt khác, tâm được coi là nội hàm của chủ thể tư duy và của hành động tư duy của chủ thể, không ngừng được làm phong phú và phát triển, nó đã trở thành nội hàm chủ yếu của phạm trù tâm và là nội dung trọng tâm của lý luận về tâm. Trong các sách kinh điển của nhà Ân và nhà Chu đã sơ bộ lấy bộ máy tư duy, hoạt động tâm linh dục vọng tình cảm, ý thức tư tưởng, ý thức đạo đức của con người để quy định nội hàm của phạm trù tâm. Các nhà nho như Khổng Tử và Mạnh Tử bàn về tâm bằng đạo đức nhân nghĩa, Tuân Tử bàn về tâm bằng tư duy chủ thể đã thể hiện rõ màu sắc riêng, nặng về đạo đức luân lí và nhận thức tư duy. Đạo gia bàn về tâm bằng cái đạo hư mà vô hình, có tính tư duy biện chứng triết học tương đối cao. Các Pháp gia bàn về tâm bằng quan niệm dục lợi, cũng nặng về tư duy chủ thể. "Quản Tử" quy định tâm là ngôi nhà của trí tuệ, sơ bộ thể hiện xu hướng tổng hợp bách gia. Các điều đó, chứng tỏ nhận thức của loài người về thế giới nội tâm của bản thân ngày càng sâu sắc hơn trên cơ sở sự phát triển cao của thực tiễn.

Đặc điểm về hai phương diện này của phạm trù tâm và lí luận về tâm của Triết học thời kỳ Tiên Tần đã quy phạm phương hướng phát triển cơ bản của phạm trù tâm và tư tưởng về tâm của triết học Trung Quốc, đã có ảnh hưởng quan trọng và to lớn đối với sự phát triển của triết học Trung Quốc.

CHƯƠNG II
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KỲ TẦN HÁN

Thời kì Tần - Hán, Trung Quốc thống nhất và xây dựng nhà nước trung ương tập quyền. Trên cơ sở đó, sản xuất xã hội và khoa học kỹ thuật ngày càng phát triển, kinh nghiệm thực tiễn xã hội càng thêm phong phú, trình độ tư duy lí luận triết học đã được nâng cao một bước. Các học gia, các trường phái đều đã xây dựng hệ thống tư tưởng triết học của mình trên cơ sở lập trường thực hiện và củng cố sự đại thống nhất quốc gia nhằm đáp ứng nhu cầu phát triển của thời đại. Do vậy, phạm trù tâm trong triết học Tần - Hán biểu hiện chiều hướng vừa đa dạng hóa, lại vừa thống nhất với nhau. Trường phái kế thừa và phát triển truyền thống lấy nhân nghĩa giải thích tâm của các nho gia thời Tiên Tần mà đại diện là "Đại học", "Lễ Vận" và Đổng Trọng Thư, đã đề ra thuyết tu dưỡng đạo đức tâm tính "thành ý chính tâm", "tôn đức bỉ hình" (tôn sùng đức độ, coi nhẹ hình phạt) và dựa vào uy quyền của trời để nhấn mạnh ý thức đạo đức chủ thể. "Hoàng đế nội kinh" bàn về tâm từ khía cạnh y học, đã trình bày mối quan hệ giữa tư duy chủ thể với sự biến đổi ngoại cảnh và sức khỏe con người, chủ trương trị khí dưỡng sinh, phòng trị bệnh tật, nhằm bảo đảm cho hoạt động tư duy của nhân tâm được tiến hành bình thường. Vương Sung lấy nguyên khí làm gốc, đã kế thừa và phát

triển truyền thống lấy khí giải thích tâm của "Quản Tử", đã nêu ra rằng tâm là sản phẩm của nguyên khí, là sự phản ánh nhận thức đối với ngoại vật, đã phê bình thuyết cảm ứng thiên nhân (trời-người) "nhân tâm phù hợp với thiên tâm" (nhân tâm phó thiên tâm) của Đổng Trọng Thư. "Lã Thị Xuân Thu" và "Hoài Nam Tử" thì định có ý tổng hợp và vượt lên trên bách gia, nêu ra thuyết tâm cho thời kì đại nhất thống.

"Thái bình kinh", kinh điển của Đạo giáo thời kì đầu, lấy thuyết hữu thần (có thần) để giải thích tâm, đề ra tư tưởng "Trời đất trung hòa đồng tâm", yêu cầu thực hiện nhân chính đức trị (chính trị bằng nhân đức), đạt tới đích thiên hạ thái bình. Những tư tưởng khác nhau đó về tâm đều thấu suốt tinh thần cơ bản là "trung hòa", có ý thức thực tiễn mạnh mẽ, đã phản ánh được nhu cầu thời đại là sự củng cố quốc gia thống nhất, đã thể hiện tinh thần thời đại là sự đòi hỏi xã hội thái bình.

Tiết I. Tâm hàm chứa trí tuệ (Tâm dĩ thịnh trí) của "Lã Thị Xuân Thu".

"Lã Thị Xuân Thu" là một tác phẩm do Thừa tướng (tướng quốc) nhà Tần là Lã Bất Vy (? - 235 trước Công nguyên) chủ trì biên soạn, hoàn thành vào trước lúc nhà Tần thống nhất Trung Quốc. Nó đã xây dựng lí luận tư tưởng trị quốc an dân cho quốc gia thống nhất với một tinh thần, khí phách thu thập bách gia và vượt lên trên bách gia. Bàn về tâm, "Lã Thị Xuân Thu" cũng đã tổng hợp các học gia thời Tiền Tần, đã đề ra tư tưởng "Tâm hàm chứa trí tuệ", "Thánh nhân lấy yêu dân, làm lợi cho dân làm tâm" (Thánh nhân dĩ ái lợi dân vi tâm).

1 - Tâm hàm chứa trí tuệ.

"Lã Thị Xuân Thu" cho rằng, tâm là khí quan trí tuệ của thân thể con người, là nơi tàng trữ trí tuệ. Trong đó có nói: "Thân chứa đựng tâm, tâm hàm chứa trí, trí thì ẩn sâu mà nhìn không thấy được!" ("Quân thư"). Tâm là khí quan tư duy đặc hữu của cơ thể con người, trí là trí tuệ tư tưởng đặc hữu của tâm con người. Trí tuệ tư tưởng là nhận thức của tâm đối với đạo lí sự vật bên ngoài, ở sâu trong nội tâm con người, mắt thường không nhìn thấy được, chỉ có thể biểu đạt và trao đổi bằng lời. Vô hình vô trạng nằm ở sâu trong tâm, đấy chính là đặc điểm của trí tuệ tư tưởng.

Trí tuệ tư tưởng của con người được hình thành trên cơ sở tâm nhận thức được đạo của trời, lí của vật. Đấy là qúa trình dụng tâm học tập. "Phàm là người tất phải có rèn luyện cái tâm của mình, sau đó mới có thể nghe và nói được. Người không rèn luyện cái tâm của mình mà học hỏi được, người không học hỏi mà có thể nghe nói được, thì xưa nay chưa có bao giờ vậy". ("Thỉnh ngôn"). Nhân tâm phải được rèn luyện trước, thì sau đó mới có tri thức. Rèn luyện học hỏi là con đường quan trọng để thu nhận tri thức. Có được tri thức, tâm mới sinh ra trí tuệ tư tưởng. Học, đó là mấu chốt để tâm có thể xóa bỏ nghi hoặc, thấu đạt trí tuệ được. "Vả lại trời sinh ra con người, làm cho tai của họ có thể nghe, nhưng nếu không học, thì dù có nghe cũng không khác gì điếc cả; làm cho mắt của họ có thể nhìn, nhưng nếu không học, thì dù có nhìn cũng không khác gì mù cả; làm cho mồm có thể nói, nhưng nếu không học, thì dù có nói cũng không thể nào suôn sẻ được; làm cho tâm có thể biết, nhưng nếu không học, thì cái biết cũng chẳng khác gì là xằng bậy cả. Cho nên học không phải là thừa mà

chính là để đạt đến thiên tính vậy". ("Tôn sư"). Người do trời sinh ra vốn có tai để nghe, mắt để thấy, tâm để biết. Song nếu không học tập, thì tai tất nhiên như điếc, mắt tất nhiên như mù, tâm tất nhiên như kẻ xằng bậy. Vậy cái gọi là học, không phải là gắn thêm vào cho tâm một công năng mới, mà là làm cho tâm phát huy tốt hơn nữa công năng nhận thức, giúp cho con người có thể học hỏi bình thường để hiểu biết. Thiên tính, học vấn, tri thức, trí tuệ là một quá trình thống nhất. Giữ gìn và phát huy công năng nhận thức của tai, mắt, tâm, tính, hơn nữa nghiêm chỉnh, chăm chỉ học hỏi thì mới có thể làm cho tâm trở nên giàu tri thức và trí tuệ.

II - Tri thức của tâm có được cũng nhờ vào lí.

Con người phải có tâm bình, khí hòa (Tâm khí yên lành) mới có thể dùng cái tâm, có thể biết (khả tri chi tâm) để tới được sự nhận biết và có được trí thông minh và kiến thức phong phú. "Phàm cái nghe của tai cũng nhờ sự yên tĩnh, cái nhìn thấy của mắt cũng nhờ vào ánh sáng, cái biết của tâm cũng nhờ vào lí". ("Nhiệm số"). Tai sở dĩ nghe được âm thanh là nhờ có sự yên tĩnh; mắt sở dĩ nhìn thấy được sự vật là nhờ có ánh sáng; tâm sở dĩ nhận thức được sự vật là nhờ có lí. Cái gọi là lí, chính là trị bình, tức là chỉ trạng thái tâm bình khí hòa. "Phàm con người đều có ba trăm sáu mươi tiết (đốt, khớp), chín khiếu (lỗ, hốc, khoang), ngũ tạng, lục phủ; da thịt cần phải cân đối vậy, huyết mạch phải lưu thông vậy, gân cốt phải rắn chắc vậy, tâm chí phải thuận hòa vậy, tinh khí phải lưu hành thông suốt vậy". ("Đạt Úc"). Hòa, là yêu cầu của thiên tính con người; bất cứ là khí quan huyết mạch trong cơ thể hay là tinh khí, tâm tình, ý chí, đều phải thuận hòa. Tâm bình khí hòa, tinh khí lưu hành

thông suốt, âm dương nhịp nhàng, ngũ tạng hài hòa, tứ chi cân xứng thì sự vận động sinh mệnh của cơ thể mới được bình thường, trí tuệ và sự suy nghĩ của nội tâm mới được thông đạt, từ đấy mới xem xét kĩ và nắm được sự vật, làm rõ được lí lẽ một cách khách quan và đi đến hiểu biết đạo được thấu đáo (hiểu biết và đắc đạo). "Người đắc đạo tất phải tĩnh... Trời đại tĩnh, đã tĩnh mà lại còn yên ổn nữa, thì như vậy có thể nói là thiên hạ được chấn chỉnh đúng đắn" (Đắc đạo giả tất tĩnh.... Thiên chi đại tĩnh, kì tĩnh nhi hựu ninh, khả dĩ vi thiên hạ chính) ("Quân thủ"). Tâm bình khí hòa, nội tâm ninh tĩnh thì có thể biết được là đắc đạo. Ngược lại, khí không hòa, tâm không tĩnh, bị vật cám dỗ, dục lợi hoành hành, thì không thể học hỏi để hiểu biết, thậm chí còn không thể dạy dỗ được nữa. "Người không thể dạy được thì chí khí không hòa, lấy hay bỏ, cứ đổi thay luôn như vậy. Cố nhiên là không bền lòng vững chí" ("Vu đồ"). Người mà nội tâm chí khí bất hòa, không chăm chỉ chuyên tâm, hay thay đổi, lúc lấy lúc không, thì vì thế mà trở thành người không thể học, không thể dạy được, và như vậy thì khó mà đạt tới sự hiểu biết và có được tri thức.

III - Thánh nhân lấy yêu quý dân và làm lợi cho dân làm tâm. (Thánh nhân dĩ ái lợi dân vi tâm)

Tôn chỉ, tư tưởng của "Lã Thị Xuân Thu" là trình bày đạo lí trị quốc, nên lí luận về tâm của nó cũng đã thể hiện tôn chỉ, tư tưởng này. Nó cho rằng, vua một nước như cái tâm của một người, phải ở vào địa vị là hạt nhân nắm giữ chính quyền, điều khiển bốn phương; vì thế, quan hệ giữa lòng vua và lòng dân thế nào thì đấy là chỗ mấu chốt của nền chính trị quốc gia. "Được lòng dân thì cầu được hiền tài ở muôn nơi xa hàng ngàn dặm" (Đắc dân tâm tắc hiền

vu thiên lí chia địa) ("Thuận dân"). Cái căn bản của việc trị quốc là ở chỗ vua được lòng dân, nhân dân ủng hộ nhà vua. Được lòng dân thì còn hơn hẳn việc chiếm lĩnh đất đai rộng lớn. Song, vua muốn được lòng dân, trước hết bản thân phải yêu quý nhân dân. "Thánh nhân đứng nhìn về phía nam, lấy yêu quý dân lợi cho dân làm tâm" (Thánh nhân nam diện nhi lập, dĩ ái lợi dân vi tâm) ("Tinh thông"). Vua có lòng yêu quí và làm lợi cho nhân dân thì nhân dân cũng sẽ từ đó mà yêu qúy và làm lợi cho vua. Lòng của vua và dân trong thiên hạ yêu quý và đem lại lợi ích cho nhau, thì quốc gia sẽ được thịnh trị, bình an lâu bền. "Tiên vương trước hết thuận dân tâm, nên đã công thành danh toại. Những người lấy đức để thu phục lòng dân để lập được công danh lớn thì đã có nhiều trên thế gian này". "Những người để mất lòng dân mà lập được công danh thì chưa từng có vậy" ("Tiên vương tiên thuận dân tâm, cố công danh thành. Phù dĩ đức đắc dân tâm dĩ lập đại công danh giả, thượng thế đa hữu chi hĩ". "Thất dân tâm nhi lập công danh giả, vị chi tằng hữu dã") ("Thuận dân"). Biểu hiện quan trọng của lòng yêu quý và làm lợi cho nhân dân là trị quốc thuận lòng dân, đã thuận lòng dân thì sẽ được lòng dân (đắc dân tâm), đã được lòng dân thì thiên hạ sẽ thịnh trị. Ngược lại, đi ngược lại lòng dân thì sẽ mất lòng dân, đã mất lòng dân thì cũng sẽ mất cả thiên hạ. Đương nhiên, trị lí (quản lí) quốc gia cũng cần có uy thế. Nhưng, uy thế không phải trị vì dựa vào hình phạt nặng nề, mà nhờ vào lòng yêu quý, làm lợi cho dân. Muốn có uy thế "tất phải có chỗ dựa, sau đó mới có được nó. Có dựa vào ác được không? Chỉ có thể dựa được vào yêu quý và làm lợi cho dân. Đã có lòng yêu quý và làm lợi rồi thì vẫn có thể dùng uy lực để trị quốc. Uy lực mà lớn qúa thì sẽ không còn lòng

yêu qúy và làm lợi được nữa, mà đã không còn lòng yêu qúy và làm lợi nữa lại dùng uy lực mạnh mẽ, bừa bãi, tất sẽ phải mang tội vào thân" (Tất hữu sở thác, nhiên hậu khả hành. Ác hồ thác? Thác vu ái lợi. Ái lợi chi tâm dụ, uy nãi khả hành. Uy thái thậm tắc ái lợi chi tâm tức, ái lợi chi tâm tức nhi đồ tật hành uy, thân tất cữu hĩ) ("Thích uy"). Làm vua trước hết phải có lòng yêu qúy nhân dân làm lợi cho dân thì sau đó uy thế của mình mới có chỗ dựa trải khắp và bao trùm hết thiên hạ được. Nếu chỉ một mực nhấn mạnh uy thế mà xa rời lòng yêu qúy và làm lợi cho nhân dân thì tất nhiên sẽ dẫn tới nguy vong. Xem thế đủ thấy "lấy yêu quý và làm lợi cho dân làm tâm" là cái nền tảng của việc trị quốc.

Việc trị quốc sở dĩ phải xuất phát từ lòng yêu qúy và làm lợi cho nhân dân là vì yêu qúy người, làm lợi cho con người chính là thiên tính của con người. Người sinh ra vốn đã có nhu cầu cũng được yên bình cùng có lợi, cùng nhau sinh tồn, phát triển. "Phàm những người sống giữa trời đất, giữa lục hợp này thì đều mong muốn là cùng được yên bình, được lợi vậy" (Phàm cư vu thiên địa chi gian, lục hợp chi nội giả, kì vụ vi tương an lợi dã) ("Quan biểu"). Người sống giữa trời đất, muốn được sinh tồn, phát triển thì cần phải cùng được yên bình cùng được lợi, chứ không phải bằng cách tranh giành nhau, làm hại lẫn nhau được. Vì vậy, cùng được yên bình, cùng được lợi là nguyện vọng và yêu cầu chung của nhân loại, cũng là điều mà lòng dân hướng theo. "Cho nên phàm làm việc gì, trước hết phải biết rõ lòng dân, sau đó mới làm". ("Thuận dân"). Vua là chủ một nước, muốn trị quốc an dân thì cần phải lấy lòng yêu quý và làm lợi cho dân để đối xử với dân, thuận theo lòng dân, làm

dân sinh sống dễ chịu và có lợi, đấy là cơ sở nhân tâm để quốc gia thái bình thịnh trị. Theo "Lã Thị Xuân Thu" thì các Thánh Vương thời cổ đại đều lấy yêu qúy và làm lợi cho dân làm tâm, thuận theo lòng dân mà cai trị, nên đã thành công, thiên hạ được đại trị (thái bình thịnh trị). "Vua Thuấn chuyển một bước là lập ấp, chuyển dời bước nữa thành đô thị, chuyển dời bước thứ ba thì dựng nước, mà vua Nghiêu nhường ngôi báu cho vua Thuấn là theo lòng người vậy. Thang Vũ dùng hàng ngàn cỗ xe khống chế Hạ - Thương cũng theo ý muốn của dân vậy" (Thuấn nhất tỉ thành ấp, tái tỉ thành đô, tam tỉ thành quốc, nhi Nghiêu thụ chi thiện vị, nhân nhân chi tâm dã. Thang Vũ dĩ thiên thừa chế Hạ - Thương, nhân dân chi dục dã). ("Quý nhân"). Dân theo vua Thuấn, vua Nghiêu nhường ngôi cho vua Thuấn, Thang Vũ khống chế Hạ-Thương, đó đều là hành động thuận theo lòng dân, cho nên không có việc nào mà không thành công. "Những người có lòng đem lợi lại cho dân trong thiên hạ, không thể không xét kĩ lí luận này vậy". ("Chấn loạn"). Lấy yêu qúy dân làm lợi cho dân trong thiên hạ làm tâm, đấy là đạo lí mà những người trị quốc cần phải biết.

Vua phải tu dưỡng tâm mình, mới có thể có cái tâm yêu qúy dân và làm lợi cho dân được. Việc tu dưỡng này bao gồm hai mặt: Một là, hư tĩnh bình tâm; hai là trọng cái công mà quên cái tư. "Vua mang tình của tính mệnh, bỏ cái tâm yêu ghét, lấy hư vô làm gốc... Nếu bề trên có được cái tình của tính mệnh thì những người nghĩa lí sẽ đến, phép tắc được dùng rộng rãi, những kẻ gian trá quàng xiên sẽ thoái lui, bọn tham lam lừa dối sẽ tránh xa" (Quân phục tính mệnh chi tình, khứ ái ác chi tâm, dụng hư vô vi

bản...Thượng phục tính mệnh chi tình, tắc lí nghĩa chi sĩ chí hĩ, pháp tắc chi dụng thực hĩ, uổng bích tà náo chi nhân thoái hĩ, tham đắc nguỵ trá chi tào viễn hĩ). ("Tri độ"). Hư vô tức là đạo. Lấy hư vô làm gốc thì là lấy đạo làm gốc. "Lã Thị Xuân Thu" lấy đạo làm gốc của vạn vật. Vua lấy đạo làm gốc, tuân thủ bản tính tự nhiên thuần khiết của tính mệnh, loại bỏ cái tâm yêu ghét, giữ vững được trạng thái hư tĩnh vô dục, tự nhiên vô vi của tâm, thì có thể yêu thương rộng khắp nhân dân trong thiên hạ, tuân thủ phép tắc, lí nghĩa mà trở thành cái chính (cái trung tâm) trong thiên hạ. "Phú, quý, hiển, nghiêm, danh, lợi, là sáu cái ngược ý vậy; dung, động, sắc, lí, khí, ý, là sáu cái trái lòng vậy; yêu, ghét, mừng, giận, vui, buồn, là sáu cái làm liên lụy đến đức vậy; trí, năng, đi, ở, lấy, bỏ, là sáu cái làm tắc đạo vậy. Bốn loại sáu cái này không chứa trong ngực thì là chính trực, đã chính trực thì tĩnh, đã tĩnh thì trong sáng, đã trong sáng thì hư, đã hư thì vô vi mà cũng vô bất vi vậy". (Quý phú hiển nghiêm danh lợi, lục giả bội ý giả dã; dung động sắc lí khí ý, lục giả mậu tâm giả dã; ác dục hư nộ ai lạc, lục giả lũy đức giả dã; trí năng khứ tựu thủ xá, lục giả tắc đạo giả dã. Thử tứ lục giả, bất đãng hồ hung trung tắc chính, chính tắc tĩnh, tĩnh tắc thanh minh, thanh minh tắc hư, hư tắc vô vi nhi vô bất vi dã). ("Hữu độ"). Lấy đạo tu tâm, loại bỏ các ham muốn về phú quý hiển nghiêm danh lợi, các sự hám thích về dung mạo, hành động, sắc đẹp, lí khí ý, các tình cảm như yêu ghét, mừng giận, vui buồn, những thiên lệch về trí tuệ năng lực, rời đi, ở lại, nhận lấy, loại bỏ, làm cho nội tâm giữ được mức đúng đắn vừa phải, hư tĩnh trong sáng, áp dụng vào việc trị quốc, thì có thể hạn chế được dục vọng để lo làm lợi cho dân, thuận theo dân mà cai trị. Trong các loại dục lợi của con người thì dục

vọng riêng tư là cái xâm hại đến nhân tâm nhiều nhất, không có cái nào vượt quá được.

"Sự tùy theo tâm, tâm thì tùy theo dục vọng. Người có dục vọng vô độ thì tâm cũng sẽ vô độ. Người có tâm vô độ thì không thể nào biết được là họ sẽ làm gì nữa". (Sự tùy tâm, tâm tùy dục. Dục vô độ giả, kì tâm vô độ. Tâm vô độ giả tắc kì sở vi bất khả tri hĩ) ("Quan biểu"). Dục vọng riêng tư (tư dục) chi phối tâm, tức là tư tâm. Tư tâm thì trái đạo thất đức, tư dục tư tâm vô độ, thì sẽ làm bừa làm bậy không kể gì đến lòng dân, đời sống của dân. "Chỉ nhìn về tư lợi thì sẽ làm cho mắt không trông thấy gì, chỉ nghe bằng tai tư lợi thì sẽ làm cho tai trở thành điếc, chỉ suy nghĩ về tư lợi thì sẽ làm cho tâm hóa xằng bậy, cả ba cái đó đều tìm cái tư lợi, toàn bộ tinh lực và trí tuệ đều không vì cái chung". (Phù tư thị sử mục mang, tư thính sử nhĩ lung, tư lự sử tâm cuồng, tam giả gia tư thiết, tinh tắc trí vô do công) ("Tự ý"). Người có những ham muốn tư lợi vô độ thì có cái nhìn tư lợi, có cái tai nghe tư lợi, có cái suy nghĩ tư lợi, tâm trí của họ cũng xuất phát từ cái tư lợi, chứ không phải từ cái chung, vì thế họ mù quáng điên loạn, trái đạo thất đức, không thể nói đến lòng quí và đem lại lợi ích cho nhân dân.

Do vậy, đối với vua mà nói, cần phải trọng công bỏ tư, mới có thể hành đạo đắc đạo, giữ vững cái tâm yêu quí và đem lại lợi ích cho nhân dân để trị quốc. "Người đắc đạo quí như Thiên tử mà không kiêu ngạo, giầu có nhất thiên hạ mà không khoác lác...

Họ biến hóa thuận theo âm dương, lúc nào tâm của họ cũng luôn luôn vững chắc vậy". (Đắc đạo chi nhân, quí vi

thiên tử nhi bất kiêu cự, phú hữu thiên hạ nhi bất sinh khoa, ... tuân hồ kì dữ âm dương hóa dã, thông thông hồ kì tâm chi kiên cố dã) ("Hạ hiền"). Nội tâm đắc đạo, giữ đạo, không kiêu ngạo cũng không buông thả, không tham lam không tư lợi, tuân theo phép tắc trung hòa âm dương, kiên định lòng yêu quí và làm lợi cho nhân dân, những bậc thánh nhân như vậy thì có thể trị vì đúng dắn được thiên hạ.

"Lã Thị Xuân Thu" kế thừa tư tưởng Đạo gia, lấy đạo làm phạm trù cao nhất của triết học mình. Người và vạn vật giống nhau, đều do đạo sinh ra. Nhân tâm là khí quan tư duy "hàm chứa trí tuệ", cần dựa vào hư tĩnh, bình hòa mà nhận biết lí của sự vật, đạt tới đạo. Lấy đạo mà dưỡng tâm tu thân, làm cho bản thân trở thành thánh nhân có lòng yêu quí và làm lợi cho dân trong thiên hạ, áp dụng vào việc trị quốc để thực hiện thái bình thống nhất thiên hạ. Như vậy là đã đưa tâm từ tầng nấc là tư duy chủ thể mở rộng sang lĩnh vực thực tiễn. Trị quốc an dân, làm cho nhân tâm và đạo tâm, đạo tâm và tâm nhân nghĩa có được sự thống nhất với nhau. Trên cơ sở thực tiễn trị quốc an dân, đã khắc phục được khuynh hướng của Đạo gia coi trọng việc dưỡng tâm du thế (tu dưỡng tâm, mà vân du khắp thế gian) xa rời thế sự, lại tìm thấy được căn cứ về bản thể luận cho tư tưởng" nhân nghĩa chi tâm" (lòng nhân nghĩa) của Nho gia. Lí luận về tâm phục vụ cho việc xây dựng quốc gia thống nhất này là một sự nỗ lực nhằm tổng hợp Nho - Đạo và hòa hợp bách gia.

Tiết II. Tâm là nơi ở của Thần (Tâm vi thần xá) của Hoàng đế nội kinh".

Y học Trung Quốc phát triển tương đối sớm. Trong thời kì Tần Hán, các tác phẩm y học lần lượt ra đời. "Hoàng đế

nội kinh" chính là tác phẩm kinh điển về Trung y học đúc kết thành sách ở thời kỳ này. Bộ sách kinh điển về trung y học này lấy khí làm gốc để trình bày và phân tích về y đạo. Nó vừa trình bày phân tích về vũ trụ nhỏ - cơ thể con người, lại đặt con người vào trong vũ trụ lớn - Trời đất, để khảo sát, tầm nhìn bao quát rộng rãi, chứa đựng triết lý rất phong phú.

"Hoàng đế nội kinh" bàn về tâm, không chỉ đề ra các mệnh đề tâm là "gốc của sinh mệnh" (sinh chi bản), là "nơi ở của thần" (thần chi xá), hơn nữa, còn dùng khoa học y học để trình bày và phân tích về mối quan hệ giữa hoạt động tư duy tinh thần của tâm với tình trạng sức khỏe của thân thể và sự biến đổi của hoàn cảnh ngoại giới.

I - Tâm là gốc của sinh mệnh.

"Hoàng đế nội kinh" đặc biệt coi trọng ý nghĩa sinh mệnh của tâm. "Trời che đất chở, vạn vật đều đầy đủ, không có gì qui bằng con người". ("Tố vấn - Bảo mệnh toàn hình luận").

Người là một trong vạn vật ở trong trời đất. Nhưng người không phải là vật nói chung, mà là vật qui báu nhất trong vạn vật ở trong trời đất. Người sở dĩ qui báu là vì người là sinh vật trí tuệ, không chỉ có thể "nhận biết về vạn vật", thu cắt lấy vạn vật để dùng cho mình, mà còn có thể "ứng tứ thời" (Thích ứng với bốn mùa), tùy theo ngoại cảnh biến đổi mà điều dưỡng bản thân, bảo toàn tinh lực và hình thể, sinh tồn và phát triển tốt hơn. Người là sản phẩm của khí. "Người sinh ở đất, mệnh treo trên trời, thiên địa hợp khí, mệnh có tên gọi là Nhân (người)" (Như trên). Dương khí của trời và âm khí của đất hóa hợp lại mà hình thành

con người. Con người có sinh mệnh, chim bay thú chạy cũng có tính mệnh, song duy chỉ có con người mới có thể "nhận biết về vạn vật", "ứng tứ thời", đấy là do con người sinh ra có tâm. "Tâm, là gốc của sinh mệnh, là sự biến hóa của thần vậy". (Tâm giả, sinh chi bản, thần chi biến dã) ("Tố vấn - Lục tiết tạng tượng luận"). Tâm là gốc của sinh mệnh cơ thể con người. Có tâm mới có sự tồn tại của sinh mệnh con người, cũng mới có hoạt động tinh thần của con người. Tâm ở trong lồng ngực, có hai loại công năng cơ bản là chủ huyết mạch và chủ thần chí, tất cả các hoạt động của công năng của mình tứ chi và các phủ tạng khác trong cơ thể con người đều chịu sự chi phối của chúa tể tâm. Đứng về phương diện chủ huyết mạch mà nói thì "tâm là chủ huyết mạch của thân thể" (Tâm chủ thân chi huyết mạch) "Tố vấn Ủy - luận"), "Máu đều thuộc về tâm" ("Tố vấn. Ngũ tạng sinh thành"). Tâm là động lực vận hành của huyết mạch trong thân thể. Tâm thúc đẩy lưu thông huyết mạch, đưa chất dinh dưỡng đến các cơ quan bộ phận trong thân thể, duy trì công năng bình thường của mình, tứ chi và các phủ tạng trong toàn thân. Đứng về phương diện chủ thần chí mà nói, thì "tâm chứa thần", "chủ thần chí" ("Linh khu kinh - Cửu châm luận"). Thần tức là tinh thần, ý thức, là chúa tể tối cao của hoạt động sinh lí và vận động sinh mệnh của cơ thể con người. Tâm có tinh thần ý thức, là trung tâm tinh thần ý thức của con người. Tinh thần ý thức của tâm chỉ huy và điều hòa hoạt động bình thường của các khí quan và bộ phận trong thân thể, bảo đảm sự sinh tồn, vận động và phát triển của cơ thể sinh mệnh con người. "Hoàng đế nội kinh" đã trình bày cụ thể công năng của các khí quan như não tủy, ngũ tạng, lục phủ, thất khiếu, gân cốt, da thịt, tứ chi, ngũ quan, huyết mạch, lông tóc v.v... của cơ thể con

người cùng tác dụng liên hệ chỉnh thể của tâm đối với hoạt động công năng của các khí quan và tổ chức này. "Tâm là chủ của ngũ tạng, lục phủ" ("Linh khu kinh - Ngũ long Tân dịch biệt").

Tâm không những chi phối hoạt động công năng của các khí quan và tổ chức, mà còn thông qua kinh lạc, huyết khí, liên kết chúng lại thành một hệ thống hữu cơ không thể chia cắt được, nhờ đó thân thể con người mới sinh tồn và phát triển với tư cách là cơ thể sinh mệnh hoàn chỉnh. Tất cả những điều đó đều chứng tỏ rằng tâm là "gốc của sinh mệnh" (sinh chi bản).

II - Tâm là nơi ở của Thần.

Tâm là "gốc của sinh mệnh", có ý nghĩa hai mặt (song trùng) vừa là chủ huyết mạch, vừa là chủ thần chí. Song, người là sinh vật trí tuệ, đặc điểm quan trọng nhất của nó là có "thần minh". "Thần minh" của con người ở đâu? Chính là tồn tại ở ngay trong tâm của con người.

"Tâm là nơi ở của thần vậy". (Tâm giả, thần chi xá dã) ("Linh khu kinh - Đại hoặc luận"). Tâm là nơi thần minh phát sinh ra và kí gửi ở đấy. Thần ở đây chính là tinh thần của con người, có biểu hiện ở hai mặt: Một là, "thần khí", "thần sắc" của con người, tức là tượng trưng cho những hoạt động sinh lí và sự biến đổi bệnh lí trong cơ thể con người biểu hiện ra bên ngoài. Khi cơ năng sinh lí của cơ thể con người mạnh khỏe, tinh khí sung túc, huyết mạch tràn đầy, sức sống thịnh vượng, thì tinh thần dồi dào, nét mặt sáng sủa, ánh mắt ngời ngời thần sắc. Còn khi cơ năng sinh lí của cơ thể con người có bệnh, tinh khí không đủ, huyết mạch hư nhược, công năng của các phủ tạng không điều hòa, sức sống suy yếu, thì tinh thần ủ rũ, mặt mày ủ ê, mắt

không có thần sắc. Hai là, "Thần chí", "Thần minh" của con người, tức các hiện tượng tư duy tinh thần như tâm lí, tư tưởng, ý thức, tình cảm v.v... do tâm con người sản sinh ra trong quá trình hoạt động của nó.

"Thần chí", "Thần minh" của con người gồm có các hình thức biểu hiện cụ thể như ý, chí, tư, lự, trí v.v... "Tâm có cái ghi nhớ (sở ức) gọi là ý, ý có cái sở tồn gọi là chí, chí tồn tại biến hóa gọi là tư, tư đi sâu xa hơn gọi là lự, lự rồi xử lí sự vật gọi là trí" ("Linh khu kinh - Bản thần"). Ý, chí, tư, lự, trí là được mô tả theo đặc trưng về phương tiện nào đấy của các hoạt động ý thức tinh thần của tâm, chú kì thực chúng đều là "thần chí", "thần minh" của con người. Tâm là "nơi ở của thần" thì đấy không phải là cái tâm chủ huyết mạch, mà là cái tâm chủ thần chí, là cái tâm - khí quan tư duy và hoạt động nhận thức của nó. "Tâm, là quan của vua chúa vậy, là xuất thần minh vậy". ("Tố vấn - Linh lan bí điển luận") Tâm là khi quan tư duy, cho nên có thể sinh ra "thần minh". Cái thần minh được biểu hiện với nội dung và hình thức cụ thể là ý, chí, tư, lự, trí, là kết quả của hoạt động "nhậm vật" (nhận sự vật) của tâm. Tâm có thể "nhậm vật", tiến hành trực quan, suy xét, nhận thức đối với sự vật bên ngoài và bản thân cơ thể con người, hình thành nên các loại tâm lí, tư tưởng, ý thức, tình cảm ... và thế là có "thần chí", sinh ra "thần minh".

Tâm là trung tâm tư duy của cơ thể con người có chức năng, quan sát, suy xét, nhận thức, ghi nhớ, xử lí sự vật. Cho nên đúng về ý nghĩa đó mà nói thì "cái sở dĩ nhân vật gọi là tâm" ("Linh khu kinh - Bản thần").

Hoàng đế nội kinh là tác phẩm đầu tiên trong lịch sử triết học Trung Quốc bàn đến tác dụng của não tủy trong

hoạt động sinh lí và hoạt động tinh thần của cơ thể con người. Theo cách nhìn nhận của "Hoàng đế nội kinh", não tủy là khí quan do tinh chất cấu thành sau khi con người được thành hình. "Người bắt đầu sinh ra, thì hình thành tinh chất trước, tinh chất thành rồi thì sinh ra não tủy". ("Linh khu kinh - Kinh mạch"). Vị trí của não là ở trong xương sọ, còn tủy thì ở trong xương sống và liên kết thành một thể với não. "Não là bể của tủy " (Não vi tủy chi hải) ("Linh khu kinh - Hải luận"); "các tủy đều thuộc về não" ("Tố vấn. Ngũ tạng sinh thành"); não là hội tụ của tủy, còn tủy là sự vươn dài ra của não. "Đầu là nha phủ (nơi hội tụ) của sự sáng suốt" (Đầu giả, tinh minh chi phủ). ("Tố vấn, mạch yếu tinh vi luận"). Trong quá trình hoạt động sinh lí và hoạt động tinh thần của cơ thể con người, đầu não là "nha phủ của sự sáng suốt"; não thông qua tủy mà liên hệ và khống chế hoạt động của phủ tạng, tứ chi trong thân thể. "Người sáng suốt cho nên nhìn thấy vạn vật, phân biệt được trắng đen, xem xét rõ dài ngắn" (Phù tinh minh giả, sở dĩ thị vạn vật, biệt bạch hắc, thẩm đoản trường). (Như trên). "Sáng suốt" (tinh minh) chính là đầu óc thông qua mắt mà nhìn nhận, xem xét sự vật, phân biệt màu sắc và hình trạng của sự vật. Nếu nói, đôi mắt "nhìn thấy vạn vật" là sự phản ánh giống như kiểu gương soi, thì việc "phân biệt được trắng đen, xem xét rõ dài ngắn" của đầu óc chính là một loại nhận thức phán đoán tư duy. Cả mắt và đầu óc phối hợp lại, mới có thể hoàn thành được sự phản ánh đối với sự vật.

"Đầu cố gắng, mắt nhìn sâu thì sẽ có được tinh thần" (đầu khuynh thị thâm, tinh thần tương đoạt hĩ)" (Như trên). Nếu như đầu óc và mắt sinh bệnh, không phối hợp được

với nhau, thì không thể nhận thức được sự vật, người cũng sẽ mất "tinh thần". Điều đó chứng tỏ, đầu óc là khí quan có năng lực hoạt động tinh thần, nhìn nhận xem xét sự vật.

"Hoàng đế nội kinh" tuy đã ý thức được mối tương quan giữa đầu óc với hoạt động tinh thần của con người, song lại chưa thật sự nhận thức được nó là khí quan tư duy của con người.

Theo "Hoàng đế nội kinh" thì cơ quan tư duy của con người là tâm, còn não chỉ là "nha phủ của sự sáng suốt" phối hợp với mắt để nhìn nhận xem xét các thuộc tính đen trắng, dài ngắn của sự vật, não hoạt động dưới sự chi phối của chúa tể tâm mới có được sự "sáng suốt" và có "tinh thần". Cho nên, sự nhận thức của "Hoàng Đế nội kinh" đối với não vẫn chỉ là bước đầu.

Nhưng trái lại, tư tưởng của nó cho rằng đầu não là "nha phủ của sự sáng suốt" của con người, thì đó quả là điều rất độc đáo, nó đã mở ra phương hướng tư duy mới cho sự phát triển lí luận về tâm trong triết học Trung Quốc.

III - Tâm bị tổn thương thì thần rời bỏ.

Hoạt động tư duy và hoạt động tinh thần của tâm có quan hệ chặt chẽ với tình trạng sức khỏe của cơ thể con người. Hoạt động tư duy, tinh thần của tâm, bất kể là "thần minh", "thần chí" hay là "thần khí", "thần sắc" cũng đều dựa trên cơ sở điều kiện sinh lí kiện toàn. Chỉ có khi cơ thể con người khỏe mạnh, vận động sinh lí bình thường thì tâm mới xuất "thần minh", tàng trữ "tinh thần", mới có "thần chí". "Tâm, là người chủ lớn của lục phủ ngũ tạng vậy, là nơi ở của tinh thần vậy; tạng của nó vững chắc nên có thể dung nạp cả tà khí vậy. Nhưng dung nạp tà khí thì gây tổn thương

cho tâm, tâm bị tổn thương thì thần rời bỏ, thần rời bỏ thì người chết vậy". (Linh khu kinh - Tà khách").

Tinh thần là sản phẩm của tâm, cũng là sự biểu hiện bình thường của cơ năng của phủ tạng trong thân thể con người. Nếu tâm bị tổn thương, tà khí sẽ xâm nhập mà gây hại công năng của nó, không bảo đảm được năng lực tư duy bình thường. Cái tâm đó vừa không thể xuất "thần minh", vừa cũng không tàng trữ" "Tinh thần" được, thậm chí còn dẫn tới sự phá hoại cơ năng của thân thể con người, làm mất tinh thần và làm con người chết đi. Nhân tố làm tổn hại đến tâm, có cái là nội tại, cũng có cái là ngoại lai, chủ yếu có ba loại; một là, bệnh tật gây hại. "Điên dại", "tê liệt tim", "sa tim", "đau tim" v.v... đều là những bệnh tật gây hại cho công năng của tâm, trong đó điên dại là gay gắt nhất. Người mắc bệnh điên dại thì tự cho là sáng suốt, là hiểu biết, là tôn quí, cười nói rồ dại, ca hát huyên thiên, đi lại lung tung, tinh thần không yên ổn, mất đi một phần, thậm chí toàn bộ năng lực tư duy. Điên rồ phần lớn do buồn phiền quá mức mà ra. "Đầu tiên không vui, đầu đau nặng, mắt đỏ tấy, buồn phiền hết mức". ("Linh khu kinh - Điên rồ"). Buồn phiền quá mức âm dương rối loạn thì sẽ sinh điên rồ. Hai là, tình cảm bị thương tổn nặng nề. Người sống trong trời đất, tâm cảm vật mà sinh ra tình, đó là yêu ghét, vui buồn, lo sợ. Nhưng, yêu ghét, vui buồn, lo sợ mà không đúng đạo lí thì sẽ gây hại đến công năng của tâm.

Không chỉ "vui làm hại tâm" (hỷ thương tâm) ("Tố vấn, Ngũ vân hành đại luận"), "ưu tư làm hại tâm" (ưu tư thương tâm). ("Linh khu kinh - Bách bệnh thủy sinh"), mà "giận dữ", "kinh hãi", "lo lắng" cũng đều làm hại tâm. "Vui mừng

thì thần sẽ tan biến đi không tàng trữ được; lo buồn thì khí sẽ tắc nghẽn không thông hành được, giận dữ thì tâm thần bị mê hoặc không ổn định; khiếp sợ thì thần hồn tiêu tan không hoàn hồi lại được" ("Linh khu kinh - Bản thần"). Lòng người vui mừng, lo buồn, giận dữ, khiếp sợ quá mức, tình cảm biến đổi mãnh liệt sẽ dẫn đến tình trạng tư duy hỗn loạn, tinh thần, tâm trạng thất thường mà nội tâm sẽ bị mê hoặc, hồ đồ. "Tinh thần rối loạn mà không chuyển, đột nhiên thấy ăn ở xử sự rất lạ thường, tinh thần hồn phách tán loạn tan tác, thì nói là bị mê hoặc vậy" (Tinh thần loạn nhi bất chuyển, thốt nhiên kiến phi thường, xử, tinh thần hồn phách tán bất tương đắc, cố viết hoặc dã). "Linh khu kinh - Đại hoặc luận"). Ba là, dục lợi gây hại. Người là cơ thể sinh mệnh tự nhiên, trời sinh ra vốn có dục vọng chạy theo ăn ngon và sắc đẹp. Đây là bản tính tự nhiên của con người. Nhưng, dục vọng này không nên quá độ, mà cần làm sao phù hợp với nhu cầu làm cho cuộc sống vui vẻ, tức là làm sao có lợi cho sức khỏe thì mới là bình thường. Nếu hám lợi vô độ, "uống rượu như nước lã, ngông cuồng, xằng bậy, say rồi lại liền lao vào các cuộc truy hoan nhập phòng, dốc hết tinh lực, hao tán sức mình mà không thỏa mãn, luôn luôn căng thẳng thần kinh, cốt sao cho thỏa lòng mình, đi ngược lại với cuộc sống vui vẻ". (Dĩ tửu vi tương, dĩ vọng vi thường, túy dĩ nhập phòng, dĩ dục kiệt kì tinh, dĩ hao tán kì chân, bất tri trì mãn, bất thời ngự thần, vụ khoái kì tâm nghịch vu sinh lạc). ("Tố vấn - Thượng cổ thiên chân luận"); như vậy, thì tất nhiên sẽ phá hoại sự cân bằng của khí âm dương trong cơ thể, khiến cho tinh khí tâm thần hư suy, tinh thần hoang mang rối loạn, ảnh hưởng đến công

năng tư duy của tâm. Tất cả những cái đó đều là những nhân tố không tốt, làm thương tổn tâm thần con người, vì vậy cần chú ý gạt bỏ đi.

IV - Thần là chính khí vậy.

Người ta muốn tâm của mình giữ vững được công năng tư duy bình thường, chấp hành được nhiệm vụ "biết vạn vật", xuất "thần minh" mà nó gánh vác, thì phải phòng trị tật bệnh, giữ gìn thân thể, bảo đảm sức khỏe cho cả thể xác lẫn tâm hồn (thân tâm). Khí là gốc của vận vật trong vũ trụ, hình khí trong trời đất tương cảm mà hóa sinh ra vạn vật và con người. Người nhờ khí mà hình thành, nên các hoạt động sinh lí và hoạt động tinh thần của cơ thể đều lấy khí làm cơ sở. "Thần là chính khí vậy" ("Linh khu kinh - Tiểu châm giải"). Chính khí trong cơ thể thịnh vượng, thì trong nhân tâm, tinh thần sẽ dồi dào sảng khoái; nếu tà khí xâm hại cơ thể, thì trong nhân tâm, tinh thần sẽ mất đi. Do vậy, bảo dưỡng cả thể xác lẫn tâm hồn (thân tâm) cần lấy trị khí làm gốc. Khí thì có âm dương. "Âm dương là cái đạo trời đất vậy, là kỷ cương của vạn vật, là cha mẹ của sự biến hóa, là cái bản thủy (cái bản nguyên) của sự sinh sát, là nha phủ của thần minh vậy". ("Tố vấn - Âm dương ứng tượng đại luận"). "Nhân sinh có hình, không xa rời âm dương". ("Tố vấn - Bảo mệnh toàn hình luận"). Khí trong cơ thể con người cũng giống như khí trong trời đất, vận động và biến hóa theo qui luật vận động âm dương, biểu hiện thành vận động sinh mệnh và hoạt động tinh thần. Yêu cầu căn bản của qui luật vận động âm dương của khí trong cơ thể con người là "thuận hòa".

Trong cơ thể, âm dương hòa bình, trên dưới giao hòa, chính khí thông suốt, cả thân lẫn tâm đều khỏe mạnh, sinh

mệnh thịnh vượng, tinh thần sảng khoái, thì đấy là "khí tương đắc". "Khí tương đắc tắc hòa, bất tương đắc tắc bệnh" (Khí tương đắc thì cơ thể điều hòa khỏe mạnh, bất tương đắc thì là có bệnh) ("Tố vấn - Ngũ vận hành đại luận"). "Khí tương đắc trên dưới, ngũ tạng an định, huyết mạch hòa lợi (lưu thông), thì tinh thần sẽ ổn định tự tại" (Khí đắc thương hạ, ngũ tạng an định, huyết mạch hòa lợi, tinh thần nãi cư" ("Linh khu kinh. Bình nhân tuyệt cốc"); "cho nên người có trí tuệ dưỡng sinh phải thuận theo bốn mùa mà thích ứng với nóng lạnh, biết sống yên ổn và hài hòa giữa niềm vui và lòng bực tức, biết điều hòa cứng rắn, mềm mỏng theo âm dương; cứ như vậy thì tà ngụy không dám đến, sẽ được trường sinh". ("Linh khu kinh. Bản thần"). Khí quyết định tâm, tâm phục tùng khí. Khéo thích ứng với sự biến đổi nóng lạnh bốn mùa, khéo dung hòa tình cảm vui thích, bực tức, đau buồn, vui sướng, khéo điều tiết âm dương mềm cứng thăng trầm, làm cho cả thể xác lẫn tâm hồn (tâm thần) duy trì được sự cân đối yên lành, khỏe mạnh đó không những là cần thiết đảm bảo trường thọ, đồng thời cũng cần thiết cho việc dưỡng tâm. Sống đắc được đạo, tâm đắc được dưỡng, khi đắc được lí của nó, tinh thần được yên ổn, cho nên có thể thích ứng được với mọi biến đổi, nắm biết được vạn vật, có thần chí và xuất thần minh.

Phạm trù cao nhất của kết cấu lôgic triết học trong "Hoàng đế nội kinh" là khí. Khí là bản nguyên (nguồn gốc) của trời, đất, người, vật, mà cũng là cái gốc rễ của tinh thần nhân tâm. Là chủ của huyết mạch tinh thần cơ thể con người, tâm vừa là gốc của sinh mệnh, lại vừa là nơi ở của thần, có công năng thúc đẩy sự vận hành huyết mạch toàn thân và tiến hành hoạt động tư duy. Đối với con người mà

nói, điều quan trọng là tuân thủ qui luật vận động của khí âm dương mà trị khí dưỡng tâm, phòng trị tà khí bệnh tật xâm hại thâm tâm (thể xác và tinh thần), bảo đảm tinh khí thịnh vượng, thân tâm hòa thuận, khỏe mạnh, có vậy mới có thể giúp cho tâm phát huy được công năng bình thường của nó là "biết vạn vật", xuất "thần minh", làm cho con người thông minh sáng suốt thêm lên. Sự phân tích của "Hoàng đế nội kinh" về quan hệ giữa sinh lí, bệnh lí với công năng tư duy của tâm căn cứ vào những tri thức khoa học đã làm cho nhận thức của con người ta về bản thân chủ thể thêm sâu sắc hơn, đó là một cống hiến mới đối với phạm trù tâm và lí luận về tâm của triết học Trung Quốc.

Tiết III. Thành ý chính tâm của "Đại học", "Lễ vận".

"Đại học và "lễ vận" là hai thiên trong bộ "Lễ kí". Hai tác phẩm triết học này dựa theo đường hướng tư duy của các nho gia thời Tiên Tần, lấy ý thức đạo đức chủ thể bàn về tâm, đưa việc tu dưỡng đạo đức của tâm vào thực tiễn chính trị trị quốc bình thiên hạ, đã hình thành tư tưởng "thành ý chính tâm" (ý phải cho thành thực, lòng phải cho ngay thẳng).

"Đại học" cho rằng, giá trị cao nhất của nhân sinh là ở chỗ trị quốc bình thiên hạ. Cái đạo lí của Đại học chính là "làm sáng cái đức sáng" (minh minh đức), "thân dân", "dừng lại ở chí thiện" (chỉ vu chí thiện). Tu dưỡng và làm sáng rõ đạo đức bản thân, nêu cao tư tưởng nhân đức yêu dân để hướng tới mức độ đạo đức chí thiện, đây là tiền đề đạo đức trị quốc bình thiên hạ. Người có được đạo đức như vậy thì là bậc quân tử nhân đức. Chỗ đáng quí của bậc quân tử nhân đức là họ tự giác "biết dừng lại", tức là tâm của họ tự

giác nhận thức được ranh giới đạo đức mà mình cần phải đạt tới.

"Là vua của người phải biết dừng ở nhân (nghĩa); làm bề tôi của người phải biết dừng ở chữ kính; làm con của người phải biết dừng ở chữ hiếu, làm cha mẹ của người phải biết dừng ở hiền từ; giao dịch với người trong nước phải biết dừng ở chữ tín" (Vi nhân quân chỉ vu nhân, vi nhân thần chỉ vu kính, vi nhân tử chỉ vu hiếu, vi nhân phụ chỉ vu từ, dữ quốc nhân giao chỉ vu tín). ("Lễ kí - Đại học).

Vua thì nhân ái, tôi thì tôn kính, con cái thì hiếu thảo, cha mẹ thì hiền từ, bạn hữu thì tin nhau...; đấy chính là ranh giới đạo đức chí thiện mà mọi người trong các đẳng cấp, tầng lớp xã hội cần phải "biết dừng lại" ở đấy. "Biết dừng lại rồi sau mới định được, định rồi sau mới có thể tĩnh được, tĩnh rồi sau mới có thể yên được; yên rồi sau mới có thể lự (suy nghĩ) được, lự rồi sau mới có thể đạt được. Vật mà có gốc ngọn, sự mà có thủy chung, biết mà có trước sau, thì như vậy là gần với đạo rồi vậy". (Như trên).

Vạn vật trong trời đất đều có qui luật sinh trưởng, tử vong, đổi mới phát triển của nó; người và sự việc trong xã hội cũng có qui luật thịnh suy, còn mất, biến hóa phát triển của nó.

Tâm có thể "biết dừng lại", có đạo đức, thì sẽ được ổn định, ổn định thì sẽ được bình tĩnh, bình tĩnh thì sẽ có thể được yên lành, yên lành thì sẽ có thể nhận thức suy xét; thông qua nhận thức suy xét mà nắm vững được qui luật nội tại của sự phát triển biến hóa của vạn vật trong trời đất cũng như của người và sự việc trong xã hội, tuân theo những qui luật đó để hành động. Làm được như vậy là đã đến gần đạo nêu ra trong Đại học.

Tu dưỡng tâm thân đạo đức là mấu chốt để nhận thức và nắm vững đạo của Đại học, thực hiện việc trị quốc, bình thiên hạ.

Người muốn có đạo đức phải trải qua quá trình tu dưỡng gian khổ. Đó là quá trình cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. "Cổ nhân muốn làm sáng tỏ cái đức sáng ở trong thiên hạ thì trước hết phải trị vì được nước của mình, người muốn trị vì được nước của mình thì trước hết phải tề được gia của mình, người muốn tề được gia của mình thì trước hết phải tu được thân của mình; người muốn tu được thân của mình thì trước hết phải sửa cho ngay ngắn cái tâm của mình, người muốn sửa cho ngay ngắn cái tâm của mình thì trước hết phải thật lòng thật dạ với cái ý của mình; người muốn thật lòng thật dạ với ý của mình thì trước hết phải làm cho mình đạt đến trình độ hiểu biết cần thiết, để truy tìm được tới nguồn gốc của sự vật. Có truy tìm được tới nguồn gốc của sự vật thì sau đó mới có được trình độ hiểu biết cần thiết; có đạt tới được trình độ hiểu biết cần thiết thì sau đó mới có được ý thật lòng thật dạ, ý có thành thực thì sau đó mới có cái tâm ngay ngắn, đúng đắn được; tâm có ngay ngắn, đúng đắn thì sau đó thân mới tu được; thân có tu được thì sau đó gia mới tề được, gia có tề được thì sau đó nước mới trị được, nước có trị được thì sau đó thiên hạ mới bình được" (Cổ chi dục minh minh đức vu thiên hạ giả, tiên trị kì quốc; dục trị thì quốc giả, tiên tề kì gia; dục tề kì gia giả, tiên tu kì thân, dục tu kì thân giả, tiên chính kì tâm, dục chính kì tâm giả, tiên thành kỳ ý, dục thành kì ý giả, tiên tri kì tril trí tri tại cách vật. Cách vật nhi hậu tri chí; tri chí nhi hậu ý thành; ý thành nhi hậu tâm chính, tâm chinh nhi hậu thân tu, thân

tu nhi hậu gia tề; gia tề nhi hậu quốc trị, quốc trị nhi hậu thiên hạ bình. (Như trên). Đây chính là tám điều mục tu thân của Nho gia mà Tống Nho sau này vẫn nói. Tám điều mục này móc nối với nhau, tạo thành một quá trình hệ thống hoàn chỉnh. Xuất phát từ yêu cầu tề gia, trị quốc, bình thiên hạ mà phải cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân và phải đi từ cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm, tu thân mà thực hiện việc tề gia, trị quốc bình thiên hạ, thì đấy là cách trình bày theo hai hướng của một quá trình đồng nhất. Nếu nói rằng việc tề gia, trị quốc, bình thiên hạ là việc chủ thể tâm hướng ra ngoài với thực tiễn chính trị xã hội, thì việc cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm là việc chủ thể tâm hướng vào trong với việc tu dưỡng đạo đức. Dù là thực hiện mục tiêu chính trị xã hội bên ngoài hay là hoàn thành việc tu dưỡng đạo đức bản thân bên trong thì việc tu thân đều cũng là khâu căn bản nhất. Mà cách vật, trí tri, thành ý, chính tâm... kết quả là nhằm để tu thân, còn tu thân lại là điều kiện để tề gia, trị quốc và bình thiên hạ.

Từ chủ thể đến khách thể và từ khách thể đến chủ thể, cũng đều lấy việc tu thân làm trung gian và điều kiện quá độ.

Tu thân là việc tu dưỡng đạo đức tư tưởng của tâm chủ thể. Nó bao gồm hai mặt: một mặt, là cách vật, trí tri, thông qua việc khảo sát tìm hiểu ngoại vật, nhận thức tính chất và qui luật của trời đất và con người, làm cho tư tưởng mình đạt tới chính xác; mặt khác, là thành ý, chính tâm, nghĩa là dựa trên cơ sở tư tưởng nhận thức đúng đắn làm cho đạo đức nội tâm đạt tới chỗ thành thật, ngay thẳng. Đạo đức cao thượng xây dựng trên cơ sở nhận thức về tư tưởng chính

xác, mà nhận thức tư tưởng chính xác là nhằm đạt tới sự tự giác đạo đức cao độ.

Việc nhận thức đối với khách thể và sự tự giác đối với chủ thể là thống nhất trong cùng một quá trình tu thân và đều là nội dung của quá trình tu thân. Nếu chỉ vẻn vẹn thực hiện việc cách vật, trí tri, mà không đem thành ý và chính tâm là cái đạo của trời và người đã thu được nhờ cách vật và trí tri biến thành đạo đức nội tại bản thân mình, thì sẽ không đạt tới kết quả của việc tu thân. Từ ý nghĩa này mà nói, thành ý, chính tâm là tiền đề trực tiếp của việc tu thân. "Cho nên gọi là người thực lòng, thực dạ với ý của mình là người không tự lừa dối mình vậy", (Sở vị thành kì ý giả, vô tự khi dã) (Như trên). Thành ý, chính là làm cho nội tâm thành thực, tự giác thực hành cái đạo nếu ra trong Đại học, mà không tự dối mình, dối người. "Người tu thân để có lòng ngay thẳng mà bản thân còn ấm ức, hậm hực thì chưa đạt được ngay thẳng; còn lo lắng sợ sệt thì chưa được ngay thẳng, còn vui sướng, thì chưa được ngay thẳng; còn lo lắng về hoạn nạn khốn khó thì chưa được ngay thẳng. Không để tâm gì cả, nhìn không thấy, nghe không thấy, ăn mà không biết mùi vị, thì như vậy mới gọi là tu thân đạt được lòng thành tâm ngay thẳng" (Sở vị tu thân tại chính kì tâm giả, thân hữu sở phẫn sở, tắc bất đắc kì chính; hữu sở khủng cụ, tắc bất đắc kì chính; hữu sở hảo lạc, tắc bất đắc kì chính. Tâm bất tại yên, thị nhi bất kiến, thính nhi bất văn, thực nhi bất tri kì vị, thử vị tu thân tại chính kì tâm.) (Như trên)

Người ta sinh ra (nhân sinh) là có sự ham muốn, có các tình cảm sinh ra theo cùng với những ham muốn như nóng giận, lo lắng sợ sệt, vui sướng, lo lắng về hoạn nạn khốn

khó v.v... Các tình cảm vui buồn yêu ghét đó khiến cho lòng người hướng về cái tà mà xa rời đạo, vì thế dẫn đến tình trạng các khí quan như tai mắt, mồm miệng v.v... của con người bị mê loạn. Nội tâm bị vật làm cho mê hoặc, cho nên không còn đoan chính (đúng đắn) nữa. Muốn có lòng ngay thẳng (chính tâm) thì phải hạn chế, kìm hãm các tình cảm vui buồn, yêu ghét như nóng giận, lo lắng sợ sệt, vui sướng yêu thích, lo lắng về hoạn nạn khốn khó v.v..., làm cho nó phù hợp với những yêu cầu của đạo đức xã hội như nhân nghĩa, tôn kính, hiếu để, từ thiện, tín nghĩa v.v.... Phương pháp giữ lòng ngay thẳng là tôn lễ, thủ lễ.

"Chuyện ăn uống, chuyện nam nữ là những chuyện ham muốn lớn của con người còn đó; chuyện chết chóc, chuyện nghèo khổ là những điều xấu lớn của con người còn đó. Nên những kẻ có ham muốn xấu xa thì lòng dạ thường biến đổi. Người giấu lòng mình thì không thể nào dò thấy được. Đẹp xấu đều ở tâm mà ra, không thấy được mầu sắc của nó. Cái ham muốn một khi đã đến tột cùng rồi thì còn gì để xả thân vì lễ nữa chứ" (Ẩm thực nam nữ, nhân chi đại dục tồn yên; tử vong bần khổ, nhân chi đại ác tồn yên. Cố dục ác giả, tâm chi đại đoan dã, Nhân tàng kì tâm, bất khả, trác độ dã. Mĩ ác giai tại kì tâm, bất kiến kì sắc dã. Dục nhất dã cùng chi, xá lễ hà dĩ tai!). ("Lễ kí. Lễ vận). Lễ là tiêu chuẩn phân biệt thiện ác, là qui phạm điều hòa, hạn chế dục vọng của con người, xa rời lễ thì không có cách gì giữ cho lòng được ngay thẳng. Lòng người nhân nghĩa thì giữ được lễ, từ thiện, hiếu để, tôn kính, tín nghĩa... thì tức là có đạo đức cao thượng, đối với việc thiện ác đã sáng tỏ như thích sắc đẹp ghét thối tha, thì cho dù chỉ có một mình độc thân ở một chỗ cũng có thể tự mình sống cẩn thận, chừng mực, chứ không thể gạt bỏ điều thiện mà làm điều

ác được. Người như vậy thì là người có thành ý, chính tâm, có đạo đức, có thể gánh vác được trách nhiệm to lớn trị quốc bình thiên hạ được.

"Đại học", "Lễ vận" đều lấy ý thức đạo đức chủ thể để giải thích tâm, đã chỉ ra con đường cụ thể để đạt tới đích trong là thánh, ngoài là vương. Lấy việc tu dưỡng thể xác lẫn tinh thần (tâm thân) và đạo đức làm căn bản, thông qua cách vật trí tri, thành ý, chính tâm mà đạt tới mục đích tu thân, đồng thời mở rộng tới tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Đấy chính là việc kết hợp chủ thể với khách thể, đạo đức với thực tiễn, làm cho việc tu dưỡng đạo đức của tâm chủ thể có được mục đích thực tiễn xã hội rõ rệt.

Tư tưởng này đã phát triển lí luận về tâm chú trọng thực tiễn của các Nho gia thời Tiên Tần, có ảnh hưởng rất lớn đối với tư tưởng về tâm của Nho học thời Tống Minh sau này.

Tiết IV. Tâm là gốc của thân (tâm vi thân bản) của "Hoài Nam Tử".

"Hoài Nam Tử" là tác phẩm do Hoài Nam Vương Lưu An (179 - 122 trước Công nguyên) thời Tây Hán chủ trì biên soạn. Khuynh hướng tư tưởng của nó tương tự như "Lã Thị Xuân Thu", tập hợp được học thuyết của các học phái từ thời Tiên Tần đến Hán Sơ, "bàn luận về đạo đức, tổng hợp và hệ thống lại về nhân nghĩa", đã xây dựng nên lí luận tư tưởng củng cố nhà nước trung ương tập quyền thống nhất. "Hoài Nam Tử" bàn về tâm cũng đã thể hiện đặc điểm này.

I - Tâm là gốc của thân.

"Hoài Nam Tử" cho rằng, tâm là khí quan quan trọng nhất của cơ thể con người, là gốc của thân. "Tâm là gốc

của thân vậy". ("Thái tộc huấn"). Hình thể con người không những bên ngoài có đầu mình tứ chi, mà bên trong còn có các khớp xương và "ngũ tạng" đó là sự sinh thành tự nhiên. Sinh mệnh con người, "đầu tròn, như trời; chân vuông như đất; trời có tứ thời ngũ hành cửu giải, ba trăm sáu mươi sáu ngày; người cũng có tứ chi, ngũ tạng cửu khiếu, ba trăm sáu mươi sáu khớp; trời có gió mưa nóng lạnh, người cũng có mừng vui thích thú, giận dữ bực tức. Cho nên, mật là mây, phổi là khí, gan là gió, thận là mưa, tì là sét, để tham dự vào như là với trời đất vậy mà, tâm là chủ." (Đầu chi viên dã, tượng thiên; túc chi phương dã, tượng địa; thiên hữu tứ thời ngũ hành cửu giải, tam bách lục thập lục nhật, nhân diệc hữu tứ chi, ngũ tạng cửu khiếu, tam bách lục thập lục tiết, thiên hữu phong vũ hàn thử, nhân diệc hữu thủ dữ lử nộ. Cố đảm vi vân, phế vi khí, can vi phong, thận vi vũ, tì vi lôi, dĩ dữ thiên địa tương tham dã, nhi tâm vi chi chủ.) (Tinh thần huấn).

Tâm là chủ của đầu, mình, tứ chi, ngũ tạng, cửu khiếu trong thân thể con người, cũng là chủ của tư tưởng đạo đức tinh thần, tình cảm mừng vui thích thú, giận dữ bực tức, buồn đau, sung sướng, tốt xấu. Cơ thể con người thành hình từ mười tháng thai nghén đến khi sinh hợp lại với trời đất tứ thời, ngũ hành thành hình thể, hình ngoài hợp với ngũ tạng thành da thịt bên ngoài bên trong; song sở dĩ con người có thể làm cho đầu, mình, tứ chi, ngũ tạng cửu khiếu hoạt động nhịp nhàng, lại có tình cảm mừng vui, thích thú, giận dữ, bực tức, buồn đau, sung sướng, tốt xấu cùng với tư tưởng, đạo đức, tinh thần tư duy, là bởi vì đi đôi với việc sinh thành hình thể, thì con người sinh ra là đã có cơ quan quan trọng là tâm. Tâm có đặc tính tư duy, là trung khu

của các khí quan và hoạt động tư tưởng tinh thần của toàn thân thể; nó không chỉ chi phối vận động sinh lí của đầu, mình, tứ chi, ngũ tạng cửu khiếu, mà còn chi phối cả toàn bộ tư tưởng và hành vi của con người. Vì vậy, trong toàn bộ cơ thể con người thì "tâm là chủ". "Tâm với cửu khiếu tứ chi không thể là một. Song, tất cả những động tĩnh, nghe nhìn đều do nó làm chủ cả, nhưng nó cũng không quên dục lợi vậy" (Tâm chi vu cửu khiếu tứ chi dã, bất năng nhất sự yên. Nhiên nhi động tĩnh thính thị, giai dĩ vi chủ giả, bất vong vu dục lợi chi dã.) ("Chủ thuật huấn").

Tâm là hư vô, không thể thay thế cho cửu khiếu, tứ chi chấp hành bất cứ công năng nào, nhưng các hoạt động động tĩnh, nghe nhìn của cửu khiếu, tứ chi đều phải dựa vào sự chủ đạo của tâm, vì rằng tâm vẫn mong muốn cho từ cửu khiếu, tứ chi cho đến toàn bộ thân thể đều vận động, sinh tồn và phát triển bình thường. Từ ý nghĩa đó mà nói, tâm và ngũ tạng, cửu khiếu, tứ chi lại nhịp nhàng nhất trí với nhau. Không có sự chỉ huy, điều hòa, làm cho nhịp nhàng của tâm thì ngũ tạng, cửu khiếu, tứ chi không thể phát huy nhịp nhàng các công năng đặc thù của mỗi thứ. Vì vậy nói rằng: "Tâm là chủ của hình vậy, mà thần là cái quí báu của tâm vậy... Nên thánh nhân quí trọng nó vậy". (Tâm giả hình chi chủ dã, nhi thần giả tâm chi bảo dã... thị cố thánh nhân quí nhi tôn chi.) ("Tinh thần huấn"). Tâm sở dĩ có thể trở thành chúa tể của thân thể là vì nó có tinh thần, tức là công năng tư duy. Xét từ công năng và tác dụng của tâm thì tâm là "gốc của thân". Thánh nhân hết sức tôn sùng, yêu quý giữ gìn tâm, chính là vì lí lẽ đó.

II - Tâm có tri, dục.

Tâm là "gốc của thân", có nhiều đặc điểm, nhưng quan trọng nhất có hai điều:

1. Tâm hữu trí:

Tâm có tri thức, tâm có thể suy tư, thông qua tai mắt mà biết được sự vật và đạo lí của nó, đó là đặc điểm của tâm. Tâm hữu tri, bao gồm nội dung hai mặt. Một là, tâm biết buồn phiền, lao khổ. "Thân hình bảy thước có cái tâm biết được buồn phiền, lao khổ, da thịt biết được đau đớn, nóng lạnh, đấy là nhân tình vậy." (Phù thất xích chi hình, tâm tri ưu sầu lao khổ, phu tri tật thống hàn thử, nhân tình nhất dã). ("Tu vụ huấn"). Biết được buồn phiền lao khổ của nhân sinh (cuộc sống con người), lại thông qua da thịt cảm nhận đau đớn, nóng lạnh, đấy là công năng cùng có của tâm của con người. "Nhân tình (tình của người), do tai mắt ứng với cảm động, tâm chí biết được vui buồn, tay chân gạt được sâu bệnh, tránh được nóng lạnh, cho nên tiếp xúc được với vật vậy" ("Xúc chân huấn").

Tâm có công năng biết vui buồn; tai mắt, tay chân có khả năng thay đổi để ứng với vật, nhưng cảm ứng của tai mắt tay chân và nhận thức của tâm thực ra không phải vô cớ mà sinh ra. Tư tưởng tình cảm của nhân tâm bắt nguồn từ sự kích thích của sự vật bên ngoài, âm thanh, màu sắc, hình dạng biến đổi của sự vật thông qua cảm quan của tai mắt truyền vào nhân tâm, thế là nhân tâm sinh ra các phản ứng khác nhau. Hình ảnh của vật "đi vào tai, làm tâm con người rung cảm, và thế là tình đến vậy". ("Mậu xưng huấn").

Sự vật phức tạp đa dạng, thiên biến vạn hóa, cảm nhận của tâm con người (nhân tâm) cũng mỗi cái mỗi khác nhau,

do đó mà có những tình cảm tư tưởng phức tạp khác nhau như mừng vui thích thú, giận dữ, bực tức, buồn đau, sung sướng, tốt xấu, đúng sai, khen chê tiếp nhận hoặc bài bác v.v...

Hai là, tâm tri tính, tri đạo. "Biết tính của con người, nó tự dưỡng mà không bột phát, biết tạo ra việc làm dù có nhiều khó khăn phức tạp cũng không bị mê hoặc, phát từ một mối mà tỏa ra rộng vô cùng, khắp tám hướng, tất cả là một cái túi gọi là tâm". (Tri nhân chi tính, kì tự dưỡng bất bột, tri sự chi chế, kì cử thác bất hoặc. Phát nhất đoan, tán vô cánh, chu bát cực, tổng nhất quản, vị chi tâm) (Nhân gian huấn).

Tâm không những có thể nhận biết được sự biến đổi hiện tượng sự vật bên ngoài, mà còn có thể tiến hành các hoạt động nhận thức như khái niệm, phán đoán, suy lí, tìm ra bản chất và qui luật của sự vật, đi sâu nhận biết được bản tính của con người và qui tắc của sự vật.

Hơn nữa, tâm còn có thể từ tính của một người mà suy ra và biết được tính của nhiều người, từ qui tắc của một vật mà suy ra và biết được qui tắc của vạn vật, thu nhận đạo lí của vạn vật trong trời đất và xã hội nhân sinh vào tâm. Trong các khí quan cơ thể con người chỉ có tâm mới có năng lực bao trùm được người và vật, trời đất, nắm vững được tính người, lí vật như vậy.

Tâm từ chỗ tri tính, tri lí mà đạt tới tri mệnh, tri đạo; từ chỗ nhận thức sự vật cá biệt mà đạt tới nhận thức sự vật nói chung, từ nhận thức qui luật cá biệt mà đạt tới nhận thức qui luật phổ biến, vì thế suy tư không lộn xộn, cử động không ngần ngại. "Người tri đạo không bị mê hoặc, người

tri mệnh thì không buồn lo" (Tri đạo giả bất hoặc, tri mệnh giả bất ưu). (Nguyên đạo huấn"). Tri đạo, đắc đạo là mục tiêu của tâm tri. Tâm bất tri tính, bất tri lí, bất tri mệnh, bất tri đạo mà chỉ biết về những ham muốn mừng vui, tức giận, đau buồn, sung sướng, tốt xấu thì đó là" cái tắc của tâm". "Cái tắc của tâm chẳng biết đâu mà thông, cái đó cũng không rõ thuộc vào loại nào vậy." (Tâm chi tắc dã, mạc chi vụ thông dã, bất minh vu loại dã) (Thái tộc huấn"). Tâm tắc thì là người ngu, không thông minh, không hiểu biết gì.

2. Tâm dục hòa

Người ta sống trong trời đất, có những ham muốn đòi hỏi về sinh lí nội tại. Loại đòi hỏi này, vừa có mặt vật chất như nhu cầu về ăn uống, về quan hệ nam nữ, về tiền bạc của cải giàu sang phú quí v.v... cũng vừa có mặt tinh thần như lời ca tiếng hát, sắc đẹp vui chơi cũng như các mặt tư tưởng tình cảm.

Đây là thiên tính tự nhiên vốn có của cuộc sống con người (nhân sinh). Song những ham muốn đòi hỏi của lòng người phải nằm trong phạm vi qui phạm nhân nghĩa lễ lạc thì mới là hợp lí, bình thường. Nếu những ham muốn đòi hỏi nội tâm quá chạy theo sở thích cảm quan thì sẽ làm lay chuyển tâm chí của con người, làm mê loạn tinh thần của con người, xa rời và đi ngược lại chính đạo."Những người mà thanh sắc ngũ vị, của ngon vật lạ, châu báu quí hiếm của nước ngoài đủ làm thay tâm đổi chí, làm lung lạc tinh thần, cảm động khí huyết, thì không thể thắng kể được vậy". (Phù thanh sắc ngũ vị, viễn quốc trân quái hoàn dị kì vật, túc dĩ biến tâm dị chí, dao đãng tinh thần, hoặc động huyết khí giả, bất khả thắng kể dã). ("Bản kinh huấn"). Theo đuổi

thánh sắc mỹ vị, của quí vật lạ, đó không phải là cái tâm nghĩa lí, mà là cái "tâm tham làm đê tiện".

"Ngũ sắc loạn mục, làm mờ mắt đi; ngũ thanh hoa nhĩ huyên náo, ồn ào làm tai không nghe được; ngũ vị loạn khẩu, khiến miệng mồm sai lạc; vất bỏ chí hướng, tâm địa lừa lọc, hành động ngông nghênh". (Ngũ sắc loạn mục, sử mục bất minh; ngũ thanh hoa nhĩ, sử nhĩ bất thông; ngũ vị loạn khẩu, sử khẩu sảng thương; thú xá hoạt tâm, sử hành phi dương). ("Tinh thần huấn"). Như vậy, tai mắt, mồm bụng đều bị sự cám dỗ của ngũ sắc, ngũ thanh, ngũ vị thì tâm sẽ lơi lỏng, tất nhiên sẽ làm nhiễu loạn tư tưởng và hành vi con người. Cần phải hạn chế sự ham muốn của tai mắt, mồm bụng, làm cho nó hạn chế trong phạm vi nghĩa lí cho phép. Song, ham muốn của tai mắt, mồm bụng không thể dựa vào sự hạn chế của bản thân tai mắt, mồm bụng, vì rằng tai mắt mồm bụng không thể tư duy, chỉ biết ham thích thanh sắc, mỹ vị mà không biết phân biệt lợi hại của nó. Ràng buộc ham muốn chỉ có thể dựa vào tâm. "Cứ để mặc thì tai mắt, mũi miệng không biết lấy bỏ thế nào, nên tâm phải khống chế chúng". (Nhĩ mục tị khẩu bất tri sở thú khứ, tâm vi chi chế). ("Thuyên ngôn huấn"). Tâm có thể suy tư, biết đạo trời lí vật và luân lí đạo đức, dựa vào chỗ thích hợp của người và vật để có chỗ đứng đúng, cho nên có thể không chê sự lựa chọn thu nhận, gọt bỏ của tai mắt, mồm, mũi, đảm bảo cho nó đạt mức độ vừa phải, đấy chính là lễ nghĩa. "Cái lấy nghĩa lí ràng buộc, đấy là tâm vậy" (Dĩ nghĩa vi chế giả, tâm dã) (Như trên).

"Có những cái mắt tuy ham muốn đấy, nhưng phải ngăn chặn để cho nó hạn chế ở mức vừa độ, lòng (tâm) tuy vui đó, nhưng phải điều tiết để cho đúng lễ." (Mục tuy dục chi,

cấm chi dĩ độ; tâm tuy lạc chi, tiết chi dĩ lễ) ("Tinh thần huấn"). Lễ nghĩa là phép tắc, chế độ ràng buộc, hạn chế những ham muốn của tai mắt, mồm mũi. Thực chất của lễ nghĩa là nhằm tiết chế ham muốn của con người, giúp cho con người đạt tới trạng thái "tâm hòa dục đắc".

"Phàm tính con người, nếu tâm hòa dục đắc thì sẽ vui". (Phàm nhân chi tính, tâm hòa dục đắc tắc lạc) ("Bản kinh huấn"). Tâm hòa, dục đắc, đó là yêu cầu của tinh người. Tâm hòa, là thể hiện tính chất của đạo. Đạo là bản thể của vạn vật, thì bản chất của nó chính là hư tĩnh vô vi, điều hòa âm dương, sinh trưởng vạn vật. Nhân tâm do đạo sản sinh cũng đòi hỏi thanh tịnh hòa bình để ứng với vạn sự biến hóa. "Lời nói mừng vui mà lại tuân theo lí, việc làm tốt đẹp mà lại thuận tình, tấm lòng vui vẻ mà không giả dối, công việc có thế nào để nguyên như thế không tô điểm thêm, đã cho đúng thì không cần bấm giờ, xem ngày, không bốc quẻ, không mưu cầu để được ở đầu, phải ở cuối thì cũng không kêu ca, làm xong ổn rồi thì thôi, cần đến thì lại làm, thể thông suất với trời đất, tinh hòa đồng với âm dương, bốn mùa như một, nhật nguyệt sáng soi, sống mãi cùng với tạo hóa xoay vần" (Kì ngôn lạc nhi tuân lí, kì hành thoái nhi thuận tình, kì tâm du nhi bất ngụy, kì sự tố nhi bất sức, thị dĩ bất trạch thời nhật, bất chiêm quái triệu, bất mưu sở thủy, bất nghị sở chung, an tắc chỉ, kích tác hành, thông thể vu thiên địa, đồng tinh vu âm dương, nhất hòa vu tứ thời, minh chiếu vu nhật nguyệt, dữ tạo hóa giả tương thư hùng). (Như trên). Tâm hợp với đạo, thì bình tĩnh mà không nóng vội, vui vẻ thuận lí, thuận với bốn mùa, thông với trời đất, đấy chính là trạng thái hết sức thanh sạch thuận hòa của nội tâm. Tâm hòa thì sự việc sẽ thành công, vì vậy con người cần phải dĩ hòa dưỡng tâm (lấy hòa thuận để

dưỡng tâm). "Lí tình tính, trị tâm thuật là dưỡng lấy hòa bình, giữ lấy đúng mức, vui với đạo mà quên hèn kém, yên với đức mà quên nghèo nàn. Tình có bất dục, vô dục mà không được; tâm có bất lạc, vô lạc mà không thành. Người không đa tình thì không làm lụy đến đức, kẻ tính đơn giản thì không phải luồn lọt. Cho nên, để cho thể được thỏa mái, ý được tự nhiên mà sống, thì đấy có thể coi là kiểu cách trong thiên hạ vậy". (Tinh thần huấn).

Dưỡng lấy hòa, đó là cái thuật trị tâm. Dưỡng lấy hòa là làm cho nội tâm vui với đạo, yên với đức, quên hèn kém, quên nghèo khổ, tính tình hợp lí, tuân thủ lễ nghĩa, mà đạt tới sự thống nhất hài hòa cao độ giữa nhu cầu tâm lí với chế độ đạo đức, đạt tới giới hạn "Tâm hòa dục đắc".

Tâm có trí, tâm dục hòa hợp, đấy là đặc điểm cơ bản của tâm. Những đặc điểm này đã thể hiện sự nhất trí giữa tâm với đạo, giữa trời với người.

III - Thánh nhân ôm ấp lòng trời (thánh nhân hoài thiên tâm).

Triết học "Hoài Nam Tử" lấy đạo làm gốc, từ đạo mà sinh ra vạn vật trong trời đất; vạn vật và loài người đều thể theo đạo mà tồn tại, vận động, biến hóa. Vì thế, lòng trời không phải là ý chí thiên thần, mà là phép tắc của đạo trời. "Không nói mà tin, không làm mà có nhân, không quát mắng mà có uy lực, đó là cái vận động biến hóa theo lòng trời vậy". (Bất ngôn nhi tín, bất thi nhi nhân, bất nộ, nhi uy, thị dĩ thiên tâm động hóa giả dã). ("Thái tộc huấn"). Cái gọi là lòng trời, chính là cái đạo trời vận động biến hóa không nói mà tin, không làm mà có nhân, không quát mắng mà có uy lực. Sự vận động biến hóa này là không thể thay đổi được, nó tự nhiên và chỉ là lòng người nghĩ ra được gọi

là lòng trời. "Trời bày đặt nhật nguyệt, sắp xếp các vì tinh tú, điều hòa âm dương, mở rộng bốn mùa; ngày bừng sáng, đêm yên nghỉ, gió thổi khô ráo, nước mưa thấm ướt, chính nó sinh ra các vật vậy". (Thiên thiết nhật nguyệt, liệt tinh thần, điều âm dương, trương tú thời, nhật dĩ bạo chi, dạ dĩ tức chi, phong dĩ can chi, vũ lộ dĩ nhu chi, kì sinh vật dã) (Như trên). Đặc điểm của trời là tin yêu thành thực với sinh vật. Sự vận chuyển của mặt trời, mặt trăng, vận hành của tinh tú, sự điều hòa của âm dương, sự biến đổi của bốn mùa, sự tuần hoàn ngày đêm, gió khô, mưa ướt, ... tất cả những cái đó đều là những biểu hiện của việc trời trợ giúp sinh ra vạn vật. "Cho nên thánh nhân ôm ấp lòng trời, hễ nói lên là tự nhiên có thể cảm hóa và làm chuyển biến được thiên hạ vậy". (Cố thánh nhân giả, loài thiên tâm, thanh nhiên năng động hóa thiên hạ giả dã). Những người có thể sống và làm việc đúng đắn chuẩn mực và thành thực tự nhiên không nhầm lẫn như sự vận hành mặt trăng, mặt trời và các vì tinh tú, có thể làm cho vạn vật sinh trưởng giống như âm dương bốn mùa, ngày đêm, mưa gió, có thể lấy cái tâm này mà cảm hóa và làm chuyển biến được thiên hạ, thì đấy chính là những thánh nhân "ôm ấp lòng trời". Một đặc điểm khác của lòng trời là "hòa". Trời đất hòa mà vạn vật sinh, tứ thời hòa mà vạn vật thành. Vì vậy, con người phải "hợp đức cùng trời đất, hợp minh cùng mặt trời, mặt trăng, hợp linh cùng quỷ thần, hợp tín cùng bốn mùa. Bởi thế, thánh nhân là người mang trong mình thiên khí, ôm ấp thiên tâm, giữ vững trung, hàm chứa hòa". (Dữ thiên địa hợp đức, nhật nguyệt hợp minh, quỷ thần hợp linh, dữ tứ thời hợp tín. (Cố thánh nhân hoài thiên khí, bão thiên tâm, chấp trung hàm hòa) (Như trên). Người muốn hợp tâm của mình với trời đất, với nhật nguyệt và bốn mùa thì phải thực

hiện được "thành tín, sinh vật" (đúng đắn, chuẩn mực và thành thực, làm cho vật sinh trưởng) và trung, hòa. Thiên tâm sở dĩ như vậy là do nó thể hiện được "tâm của đạo" (đạo chi tâm). Trời vì đạo mà hành, đất vì đạo mà tinh, vật vì đạo mà hóa, người vì đạo mà có đức, nói chung lại, người với vật trong trời đất, lễ nghi phép tắc về nhân sự quy cho cùng đều lấy gốc từ tâm của đạo, tức tính chất và qui luật của đạo. Người "xem trạng thái của trời, đất, thông hiểu các sự việc từ xưa đến nay, quyền biến (tức là thay đổi để thích ứng với mọi đổi thay) mà lập ra các thể chế, dự tính ra các mẫu hình để cho phù hợp, để thực hiện". (Quan thiên địa chi tượng, thông cổ kim chi ụ, quyền sự nhi lập chế, độ hình nhi thi nghi), tất cả những cái đó đều từ 'cái tâm có gốc ở đạo" (Nguyên đạo chi tâm) ("Yếu lược"). Từ tâm của đạo (đạo tâm) mà có tâm của trời (thiên tâm), từ tâm của trời (thiên tâm) mà có tâm của con người (nhân tâm), tư duy, ý thức, đạo đức của con người thể hiện thiên tâm và có gốc ở đạo tâm.

IV - Giữ vững huyền đức ở nơi tâm.

Tâm hiểu đạo, tồn đạo, hành đạo, thì là đức, cũng tức là "huyền đức". "Tâm không vui buồn, đấy là chí đức vậy". (Tâm bất ưu lạc, đức chi chí dã) ("Nguyên đạo huấn"). Mừng giận, vui buồn, ưa ghét, thèm khát... đều đi ngược lại đạo đức. Khắc phục sự quấy nhiễu của các tình cảm, dục vọng .., nội tâm hoàn toàn thể hiện đạo, tuân hành đạo, thì đó mới là đức. "Mừng giận là cái tà của đạo vậy. Vui buồn là cái mất của đức vậy. Ưa ghét là cái lỗi của tâm vậy. Ham muốn là cái dây dư liên lụy của tính vậy". (Phù hỉ nộ giả, đạo chi tà dã. Ưu bi giả, đức chi thất dã. Hảo tăng giả, tâm chi quá dã. Thị dục giả, tính chi lũy dã) (Như

trên). Mừng giận, vui buồn, ưa ghét, thèm khát, tùy theo ý thích của người mà đến, tùy theo vật mà đi, xâm nhập vào và sửa gọt bản tính con người, làm lay chuyển bản thân con người, vì thế mà khiến cho con người xa rời đạo, mất đức. Người chí đức phải không vui mừng, không giận dữ, không buồn, không vui, không ưa, không ghét, không thèm khát, không ham muốn, nội tâm hư tĩnh ôn hòa, lời nói và việc làm hiểu được đạo, phù hợp với đạo đức. Lấy cái tâm thể hiện đạo đó, trong thì tu dưỡng tâm, làm cho tâm hoàn toàn ở vào trạng thái hư tĩnh tự nhiên, tâm hòa dục đắc, mà trở thành thánh nhân; ngoài thì ứng xử với vật, làm cho ngôn ngữ hành động của người phù hợp với yêu cầu tự nhiên vô vi, thuận trời thuận tính, đấy chính là "huyền đức".

"Giữ vững huyền đức ở nơi tâm, từ đó mà biến hóa nhanh như thần" (Chấp huyền đức vu tâm, nhi hóa trì nhược thần) (Như trên). Tâm giữ vững huyền đức để trị thiên hạ, thì việc giáo hóa thiên hạ chẳng có gì là không tới được. "Theo mệnh trời, dùng thuật trị tâm, chỉnh lí uốn nắn những tình cảm yêu ghét, làm sao cho thích hợp với tình và tính, thì như vậy đạo trị sẽ thông suốt". (Nguyên thiên mệnh, trị tâm thuật, lí hảo tăng, thích tình tính, tắc trị đạo thông hĩ) ("Thuyên ngôn huấn"). Cái gọi là đạo trị tức là đạo trị quốc. Điểm căn bản nhất của dạo trị quốc chính là lấy đạo để trị quốc. Song, lấy đạo để trị quốc, thực ra không phải là việc làm của bản thân đạo, mà là do con người thực hành. Người có mừng giận, vui buồn, ưa ghét, thèm khát, cho nên trước hết cần phải làm cho tâm đắc đạo, hiểu được đạo, sau đó mới có thể lấy đạo để trị quốc được. Tu dưỡng tâm của mình, sửa đổi tính của mình, làm cho tâm hợp với đạo, có

huyền đức, không có tà tâm, không có nghi hoặc, thì như vậy tâm mới ngay thẳng được. Tâm ngay thẳng thì nước mới được chấn chỉnh đúng đắn, nước được chấn chỉnh đúng đắn, tức là được đại trị. "Nên việc trị của thánh nhân là tâm hợp với thần, hình hòa với tính, tĩnh mà thể hiện được đức, động lại làm lí thông suốt, tùy theo tính tự nhiên mà thuận theo sự biến hóa bất đắc dĩ; tự nhiên vô vi, mà thiên hạ tự hòa bình yên ổn". (Cố thánh nhân chi trị dã, tâm dữ thần xứ, hình dữ tính điều, tĩnh nhi thể đức, động nhi lí thông, tùy tự nhiên chi tính, nơi duyên bất đắc dĩ chi hóa, động nhiên vô vi, nhi thiên hạ tự hòa) ("Bản kinh huấn"). Chỉ cần lấy tâm tự nhiên vô vi này mà trị thiên hạ, thì thiên hạ tự nhiên sẽ được chấn chỉnh, được thịnh trị yên bình ổn định. Nếu nói, mục tiêu căn bản của việc trị tâm là "hòa", thì mục tiêu căn bản của trị quốc cũng vẫn là "hòa". "Hoài Nam Tử" đề ra việc lấy "hòa" làm mục tiêu trị quốc đã biểu hiện yêu cầu thời đại là nhằm duy trì sự thống nhất quốc gia.

Về tư tưởng triết học của "Hoài Nam Tử", Cao Dụ nói:

"Tôn chỉ của nó gần với Lão Tử" ("Hoài Nam Tử. Tự") Nó đã lấy đạo làm phạm trù cao nhất để xây dựng nền kết cấu lôgic phạm trù triết học. Vì vậy, lí luận về tâm của nó cũng lấy đạo làm gốc, từ đạo mà nói tâm đạo, từ tâm đạo mà nói tâm trời (thiên tâm), từ tâm trời (thiên tâm) mà bàn về tâm con người (nhân tâm), từ tâm con người (nhân tâm) mà bàn về đức chính, cuối cùng đảm bảo chắc chắn cho việc trị quốc an dân. Cấu tạo lôgic đó đã thấu suốt tinh thần của "hòa", đã thể hiện nhu cầu củng cố nhà nước đại nhất thống trong thời đại nhà Hán. "Hoài Nam Tử" đứng trên lập trường tổng hợp bách gia để bàn về tâm, đã

mở rộng nội hàm của tâm, tiến thêm một bước về phía trước theo phương hướng mà "Quản Tử", "Lã Thị Xuân Thu" đã mở ra.

Tiết V - Nhân tâm phù hợp với thiên tâm (Nhân tâm phó thiên tâm) của Đổng Trọng Thư.

Đổng Trọng Thư (179 - 104 trước Công nguyên) là đại sư nho học nổi tiếng thời Tây Hán. Ông đã đưa thuyết sấm vĩ (Sấm là lời đoán lành dữ của các pháp sự, phương sĩ thời Tần, Hán. Vĩ là một loại sách thần học thời Hán ở Trung Quốc) phù mệnh lưu hành thời Tần, Hán vào trong Nho học, cải tạo và phát triển triết học nho gia thời Tiên Tần, lấy trời làm phạm trù cao nhất, xây dựng nên hệ thống tư tưởng triết học có cảm ứng giữa trời và người. Đổng Trọng thư xuất phát từ quan niệm cơ bản là có cảm ứng giữa trời và người để bàn về tâm, đã đề ra tư tưởng nhân tâm phù hợp với thiên tâm.

I - Trời có tâm tôn đức bỉ hình (tôn sùng đức độ, coi nhẹ hình phạt)

Đổng Trọng Thư tôn sùng trời, cho rằng trời là người sáng tạo ra vạn vật và loài người (nhân loại). "Trời là đại quân vương của bách thần vậy" (Thiên giả, bách thần chi đại quân dã) ("Xuân Thu phồn lộ - Giao ngữ", sau đây chỉ ghi chú tên bài).

Trời là thần chí thượng sáng tạo ra vạn vật và loài người (nhân loại).

Trời là thần, vì thế mà có tình cảm mừng giận, vui buồn và ý chí thưởng phạt, phò tá, tranh đoạt, đó là thiên tâm. Sự biểu hiện của thiên tâm chính là lấy sự biến đổi khí âm dương, nóng lạnh bốn mùa để biểu thị mừng giận, vui buồn

và tư tưởng ý chí thưởng phạt, phò tá, tranh đạt. Mùa xuân không khí ấm áp, mùa hạ không khí vui tươi, trăm vật đâm chồi nảy lộc, sinh trưởng, đấy là biểu hiện dương khí mạnh mẽ, tỏ rõ sự vui mừng, ban thưởng của trời.

Không khí mùa thu nghiêm trang, kín đáo, không khí mùa đông buồn vắng, trăm vật tiêu điều thu thập bảo tồn ẩn náu, đấy là biểu hiện âm khí tàn tạ, tỏ rõ sự ghét bỏ trừng phạt của trời. Trời thi hành việc mừng vui, tức giận, yêu ghét, thưởng phạt bằng sự biến đổi bốn mùa xuân hạ thu đông, sự xuất nhập khí âm và khí dương, song nói về bản tâm của trời thì trời vẫn có lòng nuôi dưỡng lâu dài là chính, chứ không phải làm cho tàn tạ, đấy là lòng nhân nghĩa, tức cái tâm tôn đức bi hình của trời. "Thường của đạo trời thì các vật tương phản với nhau không được cả hai cùng nảy sinh một lúc, mà chỉ được một mà thôi. Một chứ không phải là hai, đó là sự vận hành của trời vậy. Âm và dương, hai cái này tương phản với nhau, cho nên mỗi cái hoặc xuất hoặc nhập, hoặc ở trái hoặc ở phải, xuân có ở nam thì thu có ở bắc, hạ giao mùa ở trước, thì đông giao mùa ở sau, cùng song hành mà không cùng đường, cùng giao hội mà bên nào riêng bên ấy, cho nên cái hiện tượng tự nhiên này của nó với cái đạo trời, cứ một cái xuất, một cái nhập, một cái tốt lành mừng vui, một cái thì cúi đầu trầm lặng, nó cứ qua đi cả như vậy mà thôi. Song không cùng ý nhau. Dương xuất thường ở phía trước là được công việc, còn âm xuất thì thường ở phía sau mà ở trạng thái hư không. Dương ngừng nghỉ thì công đã thành ở trên, mà ẩn nấp, chìm xuống ở dưới, còn âm ẩn nấp, chìm xuống thì không được gần với nghĩa mà phải xa chỗ của nó vậy. Trời đúng là chỉ nhậm chức dương không nhậm chức âm, chỉ

hiếu đức chú không hiếu hình phạt, cho nên dương xuất ở trước, âm xuất ở sau, có tâm tôn đức mà bỉ hình vậy".

(Thiên đạo chi thường, tướng phản chi vật dã, bất đắc lưỡng khởi, cố vị chi nhất. Nhất nhi bất nhị giả, thiên chi hành dã. Âm dữ dương tương phản chi vật dã cố hoặc xuất hoặc nhập, hoặc tả hoặc hữu, xuân câu nam thu câu bắc, hạ giáo vu tiền, đông giao vu hậu, tịnh hành nhi bất đồng lộ, giao hội nhi các đại lí, thử kì văn dữ thiện chi đạo hữu nhất xuất nhất nhập, nhất hữu nhất phục, kì độ nhất dã. Nhiên nhi bất đồng ý. Đương chi xuất, thường huyền vu tiền nhi nhậm tuế sự, âm chi xuất, thường huyền vu hậu nhi thủ không hư. Dương chi hữu dã, công dĩ thành vu thượng, nhi phục vu hạ, âm chi phục dã, bất đắc cận nghĩa nhi viễn kì xứ dã. Thiên chi nhậm dương bất nhậm âm, hảo đức bất hảo hình như thị, cố dương xuất nhi tiền, âm xuất nhi hậu, tôn đức nhi bỉ hình chi tâm kiến hĩ). ("Thiên đạo vô nhị").

Trời có khí âm dương. Sự xuất nhập, ngừng nghỉ, ẩn náu của khí âm dương hình thành sự biến hóa bốn mùa xuân hạ thu đông. Nhưng, khí âm dương chưa hề đồng thời xuất nhập ngừng nghỉ ẩn náu, mà dương khí xuất thì âm khí ẩn náu, âm khí xuất thì dương khí ngừng nghỉ. Hơn nữa trong một năm, thì thường vẫn là dương khí xuất trước, mà làm cho bách vật sinh trưởng, còn âm khí xuất sau mà làm cho bách vật xơ xác điêu tàn. Đứng về mặt ngừng nghỉ, ẩn nấp của khí âm dương mà nói thì khí dương ngừng nghỉ, trăm vật đã trưởng thành, khí dương ngừng nghỉ là để chờ đợi xuất lại lần sau nữa thúc đẩy bách vật sinh trưởng; còn khi khí âm ẩn nấp thì bách vật đã bị xơ xác tiêu điều, âm khí ẩn nấp là chờ đợi xuất lại lần sau nữa để làm cho bách vật xơ xác điêu tàn. Tính chất của hai loại khí âm và khí

dương và qui luật xuất nhập, ngừng nghỉ, ẩn náu của chúng đã thể hiện rõ tâm ý của trời là tôn trọng dương mà không tôn trọng âm, hiếu đức mà không hiếu hình phạt, đây là cái tâm tôn đức bỉ hình của trời.

Ngoài ra trời còn biểu thị cái tâm nhân ái của mình qua việc cảnh cáo đối với người và sự việc trên thế gian. "Quốc gia sắp bại vong vì thất đạo, mà trời vẫn cảnh cáo trước bằng tai nạn; nếu không sớm tự tỉnh ngộ nhận ra lấy việc xuất hiện những hiện tượng kì dị đó để lo phòng ngừa nó, vẫn còn không biết thay đổi để cho những tổn thất, thất bại đến nơi. Qua đó cũng thấy lòng trời nhân ái với vua dân, muốn chấm dứt loạn lạc vậy. Đương nhiên đối với lớp người không phải là đại vong đạo, thì trời cũng vẫn hết lòng giúp đỡ phù hộ độ trì cho họ an toàn, có trừng phạt cũng chỉ là sự miễn cưỡng mà thôi". ("Đổng Tử văn tập - Hiến lương sách nhất"). Cho nên trời vẫn một lòng một dạ nhân ái. Tâm ý của trời là yêu mến ủng hộ nhà vua, mong ngăn ngừa, chấm dứt những việc làm bừa, làm bậy của họ, để họ tránh được bại loạn. Trời vốn có ý tốt nâng đỡ, chứ không phải có ý ác. Cho dù có tước bỏ quyền lực của vua đi thì đấy cũng là việc bất đắc dĩ mà thôi. Trời tuy có lòng tôn đức bỉ hình, nhân ái với vua, song trời không nói được, mà chỉ biểu thị qua sự biến đổi âm dương bốn mùa, nhắc nhở cảnh cáo bằng giáng xuống những tai nạn. Vì vậy, lòng trời không phải ai ai cũng đều thấy được. "Cái tâm thần minh của trời đất với cái thực tế thành bại của người và sự vật cố nhiên là không thể nào nhìn thấy được vậy; duy chỉ có thánh nhân mới có thể trông thấy được nó". (Thiên địa thần minh chi tâm, dữ nhân sự thành bại chi chân, cố mạc chi năng kiến dã, duy thánh nhân năng kiến chi) ("Giao ngữ").

Những người có thể thấy được thiên tâm, biết được thiên ý, tuân theo thiên đạo, làm theo thiên mệnh thì đó là thánh nhân.

II - Nhân tâm phù hợp với thiên tâm.

Cha mẹ có thể sinh ra con, nhưng lại không phải sáng tạo ra con người, mà sáng tạo ra người chính là trời. "Trời là tằng tổ phụ của người vậy". ("Vi nhân giả thiên"). Người sở dĩ được gọi là con người bởi cái gốc là ở trời, kết cấu cơ thể, hoạt động sinh lí và tư tưởng, tình cảm của con người đều nằm trên trời. "Hình thể con người, là do thiên số hóa thành; khí huyết con người là do thiên chí hóa ra thành nhân ái, đức hạnh con người là do thiên lí hóa ra thành nghĩa, ưa ghét của con người là do trời hóa ra thành ấm lạnh; mừng giận của con người là do trời hóa ra thành hàn thử (lạnh nóng); thụ mệnh của con người là do trời hóa ra thành bốn mùa; người ta sinh ra ở đời mừng giận, vui buồn thì trời cũng có xuân hạ thu đông tương tự đáp lại". (Nhân chi hình thể, hóa thiên số nhi thành nhân chi huyết khí, hóa thiên chi nhi nhân, nhân chi đức hành, hóa thiện lí nhi nghĩa, nhân chi hảo ác, hóa thiên chi noãn thịnh; nhân chi hỉ nộ, hóa thiên chi hàn thử, nhân chi thụ mệnh, hóa thiên chi tứ thời; nhân sinh hữu hỉ nộ ai lạc chi đáp, xuân thu đông hạ chi loại dã). (Như trên). Người sinh ra là do ở trời, hình thể, khí huyết, đạo đức, yêu ghét mừng giận, vui buồn đều do trời hóa ra, cái nhân tâm là chủ thể tư duy, tư tưởng tình cảm và đạo đức, ý thức của con người cũng phù hợp với thiên tâm. Nhân tâm vì thiên tâm mà sinh ra, và biến đổi theo thiên tâm. Khí mừng của con người được hóa sinh ra mùa xuân, khí vui được hóa sinh ra mùa hạ, khí giận được hóa sinh ra mùa thu, còn khí buồn thì

được hóa sinh ra mùa đông, đấy là cái tâm có bốn khí. Người có tâm mừng giận vui buồn, "Trời cũng có khí mừng giận, có tâm buồn vui, phù hợp với con người". (Thiên diệc hữu hỉ nộ chi khí, ai lạc chi tâm, dữ nhân tương phù). ("Âm dương xuất nhập thượng hạ"). Tâm luân lí đạo đức của con người phù hợp với thiên tâm. "Tâm có suy nghĩ tính toán, phù hợp với những dự kiến vậy; đức hạnh có luân lí, phù hợp với trời đất vậy" ("Nhân phó thiên số"). Luân lí đạo đức con người, quan trọng nhất là nhân nghĩa, nhân nghĩa cũng từ thiên tâm mà ra. "Người tốt đẹp có nhân nghĩa cũng là ở nơi trời. Trời chính là nhân nghĩa vậy.

... Nắm rõ ý trời thì là nhân nghĩa vô cùng, vô cực. Người nhận lệnh ở trời vậy, lấy nhân nghĩa ở trời mà có nhân nghĩa vậy. Chính vì vậy con người nhận lệnh tôn trọng trời có tình cảm yêu mến cha anh con em, có lòng trung tín nhân từ phúc hậu, có hành vi liêm sỉ, có nghiên cứu kĩ về đúng sai, thuận nghịch, văn lí (lí luận văn chương) ngời sáng đúng đắn mà hồn hậu, có tầm hiểu biết rộng lớn và uyên thâm, chỉ riêng về nhân đạo thôi đã có thể sánh với trời cao". ("Nhân chi mĩ giả tại vu thiên. Thiên nhân dã... sát vu thiên chi ý, vô cùng cực chi nhân dã. Nhân chị thụ mệnh vu thiên dã, thủ nhân vu thiên nhi nhân dã. Thi cố nhân chi thụ mệnh thiên chi tôn, phụ huynh tử đệ chi thân, hữu trung tin từ huệ chi tâm, hữu lễ nghĩa liêm sỉ chi hành, hữu thị phi thuận nghịch chi trị, văn lí xán nhiên nhi hậu, tri quảng đại hữu nhi bác, duy nhân đạo khả dĩ tham thiên). ("Vương đạo thông tâm"). Thiên tâm vô cùng nhân từ. Người nhận nhân nghĩa ở thiên tâm mà có lòng nhân. Trời tôn trọng nhân, đó là thường đạo của trời. Người cũng tôn sùng những đạo đức như nhân ái, hiếu để, trung tín, từ bi,

lễ nghĩa, liêm sỉ v.v... lấy đó làm qui phạm cho hành vi tư tưởng của con người làm cho những đúng sai, thuận nghịch, già trẻ, thân sơ, trên dưới, sang hèn, qui trọng khinh bỉ đi đôi với nhau rất có thứ tự, từ đó mà trở thành người nhân nghĩa, có nhân đức lễ nghĩa, có hiểu biết rộng rãi, uyên thâm. Như vậy, nhân tâm hợp với thiên tâm, nhân đạo hợp với thiên đạo, đấy chính là "nhân đạo có thể sánh với trời xanh" (nhân đạo khả dĩ tham thiên). Muốn vậy, "lòng nhân ái là thiên tâm, cho nên đi theo liền với thiên tâm" ("Du tử ử"). Thiên tâm có lòng nhân ái, vì thế nhân tâm cũng có lòng nhân ái, lòng nhân ái của con người là thể hiện lòng nhân ái của trời cao. Luân lí đạo đức của con người có gốc ở trời, nhận được ở trời, phù hợp với trời.

III - Trời sự có hạn chế của âm dương, thân thể phải có sự kìm nén tình dục.

Trời cho khí để thành được ra người, người sinh ra có thân, có thân thì có tâm. "Thân lấy tâm làm gốc" ("Thông thân quốc"). Tâm là trung tâm ý thức tư tưởng đạo đức của cả thân thể con người, nó quyết định con người có lòng nhân ái hay tham lam, thiện hay ác, hiền hay không hiền. Nhưng, ý thức tư tưởng đạo đức của tâm từ trời mà ra, do trời quyết định. "Ta gọi tên nó là tâm, là cái thành thực, cái đích thực được lòng người. Cái đích thực của con người vừa có tham vừa có nhân, cả hai khí nhân và tham đều cùng ở trong một thân con người. Còn cái có tên là thân thì lấy ra từ trời. Hai cái đó, trời có cách thể hiện là âm và dương, thân cũng có hai tính tham và nhân ái, trời có sự hạn chế của âm dương, thân thể phải có sự hạn chế tình dục, những cái đó cũng thống nhất với thiên đạo vậy". (Ngô dĩ tâm chi

danh, đắc nhân chi thành. Nhân chi thành, hữu tham hữu nhân, nhân tham chi khí, lưỡng tại vu thân thân chi danh, thủ chư thiên. Thiên lưỡng hữu âm dương chi thi, thân diệc hữu,tham nhân chi tính; thiên hữu âm dương cấm, thân hữu tình dục nhẫm, dữ thiên đạo nhất dã). ("Thâm sát danh hiệu"). Khảo sát từ giác độ của tâm thì trên thực tế con người có tính tham, cũng có tính nhân ái, đấy là vì trong thân người vừa có khí tham, cũng vừa có khí nhân ái. Khi nhân ái và tham lam trong nội thân là có từ khí âm dương của trời. Tính chất của âm khí là tham, tính chất của dương khí là nhân ái. Trời ban cho thân người hai khí âm dương thì người có tính nhân và tham. Vì thế, đạo đức thiện ác, đẹp xấu của con người đều do trời quyết định.

Song, trời tôn sùng dương mà coi rẻ âm, tôn đức bỉ hình, thì người cũng cần phải kiềm chế cấm kị những ham muốn về thanh sắc, của cải cũng như tính tham lam hám lợi, vị kỷ. Phải hạn chế lòng tham, nêu cao lòng nhân ái, ức chế cái ác, nêu cao cải thiện, ức chế cái xấu, nêu cao cái đẹp, có như vậy mới trở thành người nhân đức được. Con người ta muốn cầm chế tính ham muốn và tham lam, những hành vi xấu xa, thì chỉ có dựa vào tâm mình. "Nén giấu hết mọi cái ác ở trong, không cho phát ra bên ngoài, đó là tâm vậy. Cho nên tâm có tiếng là nén chịu vậy. Khi con người thụ được nếu như không có ác, thì làm sao tâm lại nén giấu nó được". (Nhẫm chúng ác vu nội, phất sử đắc phát vu ngoại giả, tâm dã. Cố tâm chi vi danh nhẫm dã. Nhân chi thụ khí câu vô ác giả, tâm nhẫm tai?). (Như trên). Kiềm chế, cấm kị đủ mọi loại ham muốn tham làm và những ý nghĩ xấu xa, làm cho chúng không phát ra thành lời bàn luận và hành

vi, tác dụng đó của tâm gọi là "nén giấu". Tâm có tính năng tư duy, người thông qua "tinh tâm đạt tư" ("Trúc Lâm") mà biết được đạo trời và đạo người, biết được sự biến hóa âm dương, lí giải về vạn vật, phân biệt được nhân ái và tham lam, thiện và ác, đẹp và xấu, đúng và sai, đạt tới sự tự giác về tư tưởng và đạo đức, cấm chế cái ác, tồn giữ cái thiện, bỏ cái xấu, giữ cái đẹp, bỏ cái tham lam, giữ cái nhân ái, làm cho con người hướng tới chân, thiện, mỹ.

"Chí thành không màng vật chất, mà không thay đổi; rộng rãi không tranh giành và không bị thôi thúc vì thói thường, sức mạnh người đông cũng không xâm nhập được, trong cảnh đời biến đổi thoái hóa ô uế xấu xa vẫn có được sự lí giải về sứ mệnh phải làm, cùng chuyển động với vạn vật mà không tự đánh mất mình, đấy chính là tâm của thánh nhân vậy" (Chí thành di vật, nhi bất dữ biến, cung khoan vô tranh nhi bất dĩ dữ tục thôi, chúng cường phất năng nhập, điều thuế trọc uế chi trung, hàm đắc mệnh thi chi lí, dữ vạn vật thiên ti nhi bất tự thất giả, thánh nhân chi tâm dã) ("Thiện đạo thi"). Khi nhân tâm có thể tự giác hạn chế cái xấu xa độc ác là ham muốn tham lam để phát huy cái thiện mĩ nhân ái, đạt tới sự hiểu biết thuần khiết, tiết chế dục vọng và hành động thuận chiều, khi đã lấy ngũ thường nhân nghĩa lễ trí tín và tam cương làm đạo lí, thì sẽ biết được đạo trời và đạo người, nắm được sự lí giải về sứ mệnh phải làm, hoạt động trong thế tục nhân quần mà vẫn có thể bằng tấm lòng trong sạch để hành động đúng đắn ngay thẳng, biến đổi theo sự vật mà không mất đi lòng nhân đức, thiện mĩ của mình, đó chính là "cái đúng của nhân tâm" (nhân tâm chi chính). Người có cái "đúng của nhân tâm" chính là thánh nhân.

IV - Bình tâm để cầu lấy chính trị.

Đổng Trọng Thư lấy thiên tâm, nhân tâm để giải thích phạm trù tâm, đề ra tư tưởng nhân tâm phù hợp với thiên tâm, nhằm nhấn mạnh ý thức đạo đức chủ thể, lấy lí luận cảm ứng giữa trời và người để chỉ đạo việc trị quốc. Ông cho rằng quan hệ vua chúa và thần dân cũng giống như quan hệ giữa nhân tâm với thân thể và tứ chi con người. "Vua một nước cũng giống như tâm trong một cơ thể, vua ở trong thâm cung như tâm nằm sâu trong lồng ngực, tôn quí vô cùng mà không có gì địch nổi, cũng như sự thần diệu vô song của tâm vậy". (Nhất quốc chi quân, kì do nhất thể chi tâm dã. Ẩn cư thâm cung, nhược tâm chi tàng vu hung chí quí vô địch, nhược tâm chi thần vô dữ song dã). ("Thiên địa chi hành"). "Vua, là tâm của dân vậy; dân là thể của vua vậy" (quân giả, dân chi tâm dã, dân giả, quân chi thể dã) ("Vi nhân giả Thiên"). Vì vậy, mấu chốt của việc trị quốc là ở vua chúa, nhất là ở tâm của vua chúa. Tâm của vua chúa như thế nào thì tâm của thần dân cũng vậy, tình trạng quốc gia cũng sẽ như vậy. "Tâm mà tốt thì thể sẽ an; Vua mà tốt thì dân tất theo về vậy". (Tâm chi sở hảo, thể tất an chi; quân chi sở hảo, dân tất tòng chi). (Như trên). "Vua anh minh, thì thần cũng được chịu ơn, cũng như tâm sáng suốt thì thể được an toàn; tôi hiền, vua chịu ơn, cũng như hình thể mà yên tĩnh thì tâm được yên ổn". (Quân minh, thần mông kì công, nhược tâm chi thần, thể đắc dĩ toàn; thần hiền, quân mông kì ân, nhược hình thể chi tĩnh, nhi tâm đắc dĩ an) ("Thiên địa chi hãnh". Tâm vua mà anh minh quan tâm nhân đức, thì tâm của thần dân được sự giáo hóa của nhà vua, cũng sẽ hiền lành, trong sáng lương thiện, nền chính trị quốc gia sẽ thu được thành công. Đấy là cái lí vi chính căn bản.

Song, cái lí vi chính của nhà vua thực ra không phải là tự mình sinh ra được mà phải cầu nó ở trời. "Trời có hòa, có đức, có bình, có uy, có ý tương thụ, có lí vi chính... Ta tuy có cái vui để mừng, nhưng trước phải giữ tâm hòa để cầu lấy cái lớn lao đáng có của nó, sau đó mới ban thưởng mừng công để lập công đức cho người; tuy có cái bực tức để mà giận, nhưng trước hết cần bình tâm để cầu được sự nghiệp của nó, sau đó mới ra hình phạt để lập cái uy quyền của nó. Giữ được vậy một cách bình thường gọi là thiên đức, người hành thiên đức đó được gọi là thánh nhân". "Thiên hữu hòa hữu đức, hữu bình hữu uy, hữu tương thụ chi ý, hữu vi chính chi lí... Ngã tuy hữu sở du nhi hỉ, tất tiên hòa tâm dĩ cầu kì đương, nhiên hậu phát khánh thưởng dĩ lập kì đức, tuy hữu sở phẫn nhi nộ, tất tiên bình tâm dĩ cầu kì chính, nhiên hậu phát hình phạt dĩ lập kì uy. Năng thưởng nhược lập kì uy. Năng thưởng nhược giả vi chi thiên đức, hành thiên đức giả vị chi thánh nhân). ("Uy đức sở sinh"). Nhà vua cần phải đi sâu nghiên cứu tìm tòi cái lí vi chính của trời, biết được cái tâm tôn quí nhân ái khinh rẻ độc ác, tôn đức bỉ hình của trời, để thi hành cái đức trời (Thiên chi đức) mà thực thi vào chính trị. Nội dung quan trọng nhất của thiên đức là nhân nghĩa. Trời lấy nhân nghĩa làm tâm, vua chúa cũng nên lấy nhân nghĩa làm tâm, lấy tâm nhân nghĩa thực hành nhân chính (chính trị nhân nghĩa). "Sự nghiệp Tam Vương Nghiêu Thuấn đều do nhân nghĩa làm gốc. Đã là nhân, cho nên quan tâm đến nhân luân vậy. Vì thế Thánh vương lấy đó làm đầu" (Phù Nghiêu Thuấn Tam Vương chi nghiệp, giai do nhân nghĩa vi bản. Nhân giả, sở dĩ lí nhân luân. Cố thánh vương dĩ vi trị thủ).

("Đổng Tử văn tập - Nghệ Thừa tướng công tôn hùng kí thất thư"). Nhân nghĩa là nguyên tắc căn bản trong quan hệ trị chính nhân luân, vì vậy cũng là nguyên tắc căn bản của việc trị quốc. Nhà vua thể theo thiên tâm, vì nhân chính, thì đó là nhiệm vụ hàng đầu của việc trị quốc.

Vua chúa lấy lòng nhân để thi hành nhân chính, thần dân trong thiên hạ không ai là không được giáo hóa, nhân tâm đạt tới thống nhất, hòa bình, thì như vậy có thể thực hiện được việc thái bình thịnh trị lâu dài.

V - Quan hệ giữa tâm với thiên, khí.

Thiên, khí, tâm là các phạm trù quan trọng của triết học Đổng Trọng Thư, quan hệ giữa chúng đã hình thành nên kết cấu lôgic của phạm trù triết học Đổng Trọng Thư.

1- Tâm với thiên: Phạm trù tâm của triết học Đổng Trọng Thư vừa là nhân tâm vừa là thiên tâm. Tâm là nhân tâm, thì đấy là tình cảm mừng giận, vui buồn và đạo đức nhân nghĩa trung tín của con người; là thiên tâm thì đấy là tình cảm mừng giận, vui buồn và ý chí thưởng thiện phạt ác của trời. Trời sáng tạo ra vạn vật và loài người, nhân sinh phải hóa với trời, nhân tâm phải phù hợp với thiên tâm. Bất kể là nhân tâm hay thiên tâm, cũng đều do trời sinh ra và quyết định, vì thế tâm phụ thuộc vào thiên.

2. Tâm với khí: Trời sáng tạo ra con người và vật, điều đó được thực hiện thông qua khí. Khí ở đây là khí âm dương, nó không những là chất liệu cấu thành cơ thể con người mà còn là cơ sở vật chất cấu tạo nhân tâm. Khí thanh sạch hay ô uế đều tụu trung ở tâm, hình thành nên khí chất nhân ái và tham lam của con người, sản sinh ra lòng nhân

ái và tham lam của con người. Song, khí lại chịu sự chi phối của tâm. "Phàm là khí thì đều theo tâm. Tâm là vua của khí vậy. Đã vậy thì làm sao khí lại không theo được" ("Tuân thiện chi đạo"). Tâm là chúa tể của khí, khí biến hóa theo tâm. Tâm có thể ức chế âm khí ô uế, mở rộng dương khí thanh sạch, làm cho cái xấu, cái ác bị hạn chế cấm đoán và làm cho cái đẹp, cái thiện được phát triển. Có thể thấy, khí phục tùng tâm.

Đổng Trọng Thư lấy trời làm phạm trù cao nhất để xây dựng nên hệ thống triết học của mình. Ông lấy ý thức đạo đức nhân nghĩa để giải thích về tâm, gán quan niệm đạo đức nhân nghĩa của con người cho trời, song lại lấy danh nghĩa lòng trời (thiên tâm) đem những ý thức đạo đức đó ban xuống cho con người, làm thông suốt giữa trời và người dưới cái khung tư duy "nhân tâm phù hợp với thiên tâm", dựa vào thiên thần để nâng cao uy quyền của nguyên tắc đạo đức nhân nghĩa Nho gia, lấy đó để ràng buộc lòng vua, làm cho vua chúa không dám thực hiện những ham muốn bừa bãi, thi hành nền chính trị bạo ngược, mà phải tôn thủ nghiêm ngặt đạo đức nhân nghĩa, thực hiện nền chính trị nhân chính, từ đó mà có được nền thái bình thịnh trị bền vững cho quốc gia đại nhất thống; đấy chính là cái tôn chỉ vốn có trong triết học của Đổng Trọng Thư. Đổng Trọng Thư lấy ý thức đạo đức nhân nghĩa của chủ thể qui định hàm nghĩa cho phạm trù tâm, đồng thời nhấn mạnh lấy tâm nhân nghĩa để thi hành nền chính trị nhân đức, đây là sự kế thừa và phát triển lí luận về tâm của Nho gia thời Tiên Tần. Nhưng, ông thừa nhận sự tồn tại của thiên tâm, hơn nữa lại cho rằng nhân tâm phải phù hợp với thiên tâm, tư

tưởng cảm ứng giữa trời và người này, lại là điều hơi xa rời với lí luận về tâm của Nho gia thời Tiên Tần, mà dẫn đến sự bàn tán của các nho gia Đường Tống sau này. Cũng dễ dàng nhận thấy, lí luận về tâm của triết học Đổng Trọng Thư nhằm nhấn mạnh ý thức đạo đức nhân nghĩa của con người, lấy nhân nghĩa trị vì và quản lí xã hội, điều đó có ý nghĩa tích cực.

Tiết VI. Nhân tâm làm theo thiên ý của Vương Sung.

Vương Sung (khoảng năm 27 - 100) là nhà triết học thời kì đầu nhà Đông Hán. Ông đã xây dựng hệ thống tư tưởng triết học của Thuyết nguyên khí tự nhiên, đồng thời đã bác bỏ Thuyết cảm ứng giữa trời và người.

Vương Sung bàn về tâm, xuất phát từ Thuyết nguyên khí tự nhiên, ông cho rằng trời và người không thể cảm ứng lẫn nhau được, tư tưởng nhân tâm phù hợp với thiên tâm là kết quả "lấy nhân tâm nơi theo thiên ý" của con người.

1 - Tâm phát ra trí tuệ.

Vương Sung giống như các nhà triết học trước ông, đều chưa phân biệt được khí quan tâm tạng và khí quan tư duy của con người. Phạm trù tâm của Vương Sung, vừa chỉ tâm tạng, một trong ngũ tạng con người, đồng thời, cũng chỉ khí quan tư duy của con người. Trong ngũ tạng của con người thì tâm là chủ. Tâm phát ra trí tuệ, còn bốn khí quan kia phục tùng nó, gan là mừng, phổi là giận, thận là buồn, tì là vui. Cho nên thánh nhân tiết chế chúng, e làm tổn thương đến tính vậy" ("Luận tính tình", xem "Ngũ hành đại nghĩa", quyển 4). Trong ngũ tạng: tâm, gan, phổi, thận, tì của cơ thể con người thì tâm là chúa tể của bốn khí quan kia. Tâm

có thể "phát ra trí tuệ", vì thế có thể chi phối, điều hòa hoạt động của gan, phổi, thận, tì. Gan, phổi, thận, tì thì không thể "phát ra trí tuệ", vì thế vừa không thể chi phối tâm, lại cũng vừa không thể chi phối được các khí quan khác. Ở đây, cái Vương Sung gọi là tâm vẫn là tâm tạng của con người. Song, theo Vương Sung, tâm tạng thực ra không đơn thuần là khí quan duy trì tuần hoàn máu trong cơ thể, mà nó còn đồng thời có cả công năng nhận thức tư duy nữa, nó là sự thống nhất giữa khí quan tâm tạng với chủ thể tư duy.

II - Từ tâm mà biết được bản chất nguồn gốc của sự vật (Dĩ tâm nhi nguyên vật)

Vương Sung cho rằng, người cũng giống vạn vật là đều bẩm thụ nguyên khí mà sinh ra. Nhưng, người không phải là vật nói chung, mà là vật có trí tuệ. "Người, cũng là một động vật, nhưng là một loại động vật có trí tuệ trong vạn vật vậy". ("Luận hoành. Biện sùng thiện", sau đây chỉ ghi chú tên bài). Người là vật duy nhất trong vạn vật có năng lực tư duy, vì thế mà có thể "phát ra trí tuệ": đó là đặc điểm của con người, cũng là chỗ phân biệt giữa con người với các loài vật. Con người sở dĩ có trí tuệ là vì con người sinh ra là đã có tâm - khí quan tư tuy nhận thức sự vật. Tâm có thể thể nhận được qui luật của sự vật, sản sinh ra những tình cảm mừng giận, ưa ghét, nhận thức được thiên đạo, nhân đạo cũng như quan hệ giữa chúng với nhau. Con người không chỉ "có tính nhân ái, phát ra ở tâm" ("Hạnh ngẫu thiên"), hơn nữa "ngôn ngữ từ mồm nói ra, văn tự từ sách dựng nên, cũng đều phát ra ở tâm". (Ngôn xuất vu khẩu, văn lập vu sách, câu phát vu tâm). ("Vấn Khổng

Thiên"). Cảm tình nhân ái, ân huệ của con người, những tư tưởng được hiểu đạt bằng ngôn luận bằng văn chương, cũng đều được sản sinh ra từ nội tâm mình. Không có tâm có thể "phát ra trí tuệ", thì sẽ không thể có những tình cảm và tư tưởng này. Các vật thể loại đất đá, cây cối, chính do không có cái tâm có thể "phát ra trí tuệ", cho nên không có tư tưởng tình cảm.

Song, tư tưởng tình cảm, tinh thần trí tuệ của tâm, thực ra không phải được sinh ra dựa vào cái trống không, mà nó là phản ánh sự tồn tại và vận động của sự vật bên ngoài. Trong quá trình tiếp xúc với ngoại vật, con người đã "nhờ vào tai mắt để định được tình hình và sự thực" ("Thực tri thiên"), cảm biết các hiện tượng của sự vật; lại lấy tâm "căn cứ vào những hiện tượng, những dấu hiệu, những loại vật nguyên thủy, mà nhận biết được ý" ("Tri thực thiên"), nhận thức được bản chất và qui luật của nội bộ sự vật, tức đạo trời (thiên đạo), lí vật (vật lí), sau đó mới thu được tri thức, hình thành tư tưởng trí tuệ. Trong quá trình đó, tâm có tác dụng hết sức quan trọng.

Có sự chỉ huy của tâm, tai mắt mới có thể phát huy công năng nghe nhìn, hình thể mới có thể phát huy tác dụng xúc giác. Cái nghe nhìn của tai mắt và xúc giác của hình thể cũng cần được chuyển đến tâm, thì con người mới có thể cảm biết được những "hiện tượng dấu hiệu" của sự vật. Điều quan trọng hơn là, tai mắt, hình thể không thể tư duy, không thể phân tích được sự vật hiện tượng, không thể làm rõ thật giả của sự vật, hiện tượng, không thể suy loại biết gốc, nhận thức được mối liên hệ nội tại của sự vật. Chỉ có tâm, mới có công năng đặc thù là tư duy, có thể căn

cứ vào những "hiện tượng dấu hiệu" của sự vật do tai mắt hình thể nghe thấy để cảm biết rồi phân tích, qui nạp và suy ra bản chất nguồn gốc, từ đó loại bỏ "hư tượng", làm rõ đúng sai, thực sự nắm vững bản chất của sự vật, đây chính là việc "lấy tâm đi vào nguồn gốc bản chất của vật". "Bàn luận mà không gạn lọc để giữ lại những ý cốt lõi, tinh khiết, cứ cẩu thả rập khuôn theo sự việc biểu hiện bề ngoài mà bảo nó là đúng hay sai, tin vào những cái nghe thấy ở bên ngoài, không kiểm tra xem xét nghe thuyết minh, giải thích để hiểu rõ bên trong, đó tức là bàn luận bằng tai nghe mắt thấy, chứ không phải bàn luận bằng tâm ý. Dựa vào tai nghe mắt thấy để bàn luận thì là nói theo hư tượng, rập khuôn theo hư tượng thì cho sự vật là sai. Đúng ra là muốn biết đúng sai không thể không dựa vào tai nghe mắt thấy được, mà cần phải bỏ tâm ý vào đấy. Cứ bệ nguyên xi hiện tượng để bàn luận, không chịu lấy tâm suy xét để đi vào nguồn gốc bản chất, chỉ cẩu thả tin vào tai nghe mắt thấy thì tuy có hiệu nghiệm rõ ràng đi chăng nữa, cũng xem như là thất thiệt". (Phù luận bất lưu tinh trùng ý, cẩu dĩ ngoại hiệu lập sự thị phi, tín văn kiến vu ngoại, bất tiên đính vu nội, thị dụng nhĩ mục luận, bất dĩ tâm ý nghị dã. Phù dĩ nhĩ mục luận, tắc dĩ hư tượng vi ngôn, hư tượng hiệu, tắc dĩ thực sự vi phi. Thị cố thị phi giả, bất đồ nhĩ mục, tất khai tâm ý. Mặc nghị bất cư tâm nghi nguyên vật, cẩu tín văn kiến, tắc tuy hiệu nghiệm chương minh, do vi thất thực) ("Bạc táng thiên"). Tai nghe mắt thấy cố nhiên là sự bắt đầu của nhận thức, nhưng nếu chỉ tin vào nghe nhìn của tai mắt, lấy những hiện tượng bên ngoài tai nghe mắt thấy làm tiêu chuẩn phân biệt phải trái, thì thường sẽ không làm rõ được hư thực, lấy "hư tượng" làm chân thật, coi sự thực thành sai lầm, rút ra nhận thức sai lầm. Phải trên cơ sở tai

nghe mắt thấy, cảm biết của hình thể mà "bỏ tâm ý vào", "bàn luận bằng tâm ý", bỏ công phu tiến hành, "gạn lọc để giữ lại những ý cốt lõi tinh khiết" (lưu tinh trừng ý) "kiểm tra xem xét, nghe thuyết minh, giải thích để hiểu rõ bên trong" đối với các sự vật, hiện tượng tai nghe mắt thấy và hình thể cảm biết được, gạt bỏ cái hư, giữ lại cái thực, gạt bỏ cái giả dối, giữ lại cái chân thật, đi từ cái bề ngoài vào bên trong, từ cái này đến cái kia, mới có thể đi sâu nhận thức được bản chất nội tại của sự vật, thực sự nắm chắc "sự thực", mà không bị các "hư tượng" che lấp và làm cho mê hoặc. Xa rời sự "gạn lọc để giữ lại cái cốt lõi tinh khiết", "kiểm tra xem xét, nghe thuyết minh, giải thích để hiểu rõ bên trong" của tâm, thì cho dù là những điều tai nghe mắt thấy có thể nghiệm chứng được đi nữa, có lúc cũng vẫn không phải là sự thực. Vì rằng hiện tượng không trải qua "bàn luận bằng tâm ý" có khả năng là một loại"hư tượng". Nếu nói rằng những cảm nhận bằng tai nghe mắt thấy, bằng hình thể là nhận thức nông cạn của tâm về sự vật, thì việc "giữ lại cái cốt lõi tinh khiết", "kiểm tra xem xét, nghe thuyết minh, giải thích để hiểu rõ bên trong "là việc nhận thức ở tầng sâu của tâm đối với sự vật. Trong toàn bộ quá trình từ cảm biết bằng nghe nhìn đến chỗ được nghe thuyết minh giải thích để hiểu rõ bên trong, thì suốt từ đầu đến cuối, tâm đều có tác dụng mấu chốt. Đúng về ý nghĩa đó mà nói, hoạt động nhận thức của con người là hoạt động "dùng tâm để đi sâu vào bản chất, nguồn gốc của vật". Chính nhờ tâm mà có thể hiểu được, "bản chất nguồn gốc của vật" để có được những tri thức, cho nên mới có thể nảy sinh ra trí tuệ.

Trong quá trình tâm sinh ra trí tuệ, tư tưởng, thì việc "nghiêm chỉnh học hỏi" là con đường quan trọng. Mọi người

đều cần phải "nghiêm chỉnh học hỏi" thì mới có thể học tập được những trí tuệ của những người đi trước đã thu được để biến thành trí tuệ của bản thân mình và như vậy cũng mới có thể nhận thức tốt hơn về sự vật hiện thực, làm cho mình càng thêm thông minh hơn lên. Thánh nhân được gọi là "biết được hàng ngàn năm trước, biết được hàng vạn đời sau, có đôi mắt chỉ mình nhìn thấy được, có đôi tai thính chỉ mình nghe thấy được". Có trí tuệ vượt xa người thường, song thánh nhân thực ra không phải không học mà tự biết được, không hỏi mà tự hiểu được. "Người được gọi là thánh nhân phải học để thành thánh" (sở vị thánh giả, tu học dĩ thành), "không học ma tự biết, không hỏi mà tự hiểu, xưa nay chưa thấy có chuyện đó bao giờ vậy. Những việc có thể biết, thì chỉ có đào sâu suy nghĩ, như vậy việc tuy lớn mà không khó, những việc không thể biết, thì phải quyết tâm nghiêm chỉnh học hỏi, như vậy việc tuy nhỏ cũng không thể coi là dễ được. Vì thế các bậc trí thức có trí thông minh nếu không học thì cũng không thành, không hỏi thì cũng không biết được. "(Bất học tự tri, bất vấn tự hiểu, cổ kim hành sự vị chi hữu dã. Phù khả tri chi sự, duy tinh tư chi, tuy đại vô nan, bất khả tri chi sự, lệ tâm học vấn, tuy tiểu vô dị. Cố trí năng chi sĩ, bất học bất thành, bất vấn bất tri) ("Thực tri thiên"). Bậc thánh hiền, nhà trí thức thông minh, trí tuệ của họ đều nhờ dụng tâm học hỏi mà có. Người không học thì không thể có trí tuệ thông minh, từ trước tới nay không có những người "không học mà tự biết, không hỏi mà tự hiểu".

III - Lấy nhân tâm làm theo thiên ý.

Thời nhà Hán, thuyết sấm vĩ phù mệnh rất thịnh hành. Vì thế các quan niệm "thiên tâm", "thiên ý" hết sức phổ biến.

Vương Sung cho rằng, tâm là khí quan làm con người sinh ra tư tưởng, trí tuệ, là chủ thể của tư duy, nó không tồn tại ở giới tự nhiên. Trời là bầu trời xanh trong tự nhiên do nguyên khí hình thành nên.

Trời có qui luật vận hành khách quan của nó, tức thiên đạo.

Thiên đạo tự nhiên, thực ra không phải là tư tưởng ý chí của trời. Vì vậy, không có "thiên tâm", "thiên ý". Cái gọi là "thiên tâm", "thiên ý" là kết quả lấy nhân tâm làm theo thiên ý của con người.

Trời không có tư tưởng ý chí, là do tính chất của nguyên khí cấu thành trời quyết định. "Trời đất, chứa đựng cái tự nhiên của khí vậy". ("Đàm thiên thiên"). Trời đất do nguyên khí sản sinh ra. Nguyên khí tự nhiên cho nên trời đất cũng là vật tự nhiên.

Trời đất không có tâm, không có tay, không có chân; do đó có thể thấy nó không có tinh thần, ý chí. Trời đất có thể sản sinh ra vạn vật, song thực ra nó không có ý chí mà là do sự vận động giao cảm của khí tự nhiên trong trời đất, sự biến hóa của tự nhiên mà thành. "Trời bao phủ ở trên, đất trải ra ở phía dưới, khí ở bên dưới bốc lên trên, hơi bên trên giáng xuống, vạn vật sinh ra ở giữa đó". (Thiên phúc vu thượng, địa yển vu hạ, hạ khí chưng thượng, thượng khí giáng hạ, vạn vật tự sinh kì trung gian lữ). ("Tự nhiên thiên"). Khí có tính chất âm dương, có thể giao cảm đối lập giữa bốc lên và giáng xuống và tự nhiên nhi nhiên sản sinh ra vạn vật. Có thể thấy rằng trời là thể xanh trong vô tâm, vô ý, chẳng có "thiên tâm ", "thiên ý" gì cả. Vậy thì làm sao con người lại cho rằng trời có "thiên tâm", "thiên ý"? "nghiệm từ xưa tới nay, biết trời là do con người. "Thụ

hưởng cuối cùng là ở Tổ văn", chứ không nói thụ hưởng cuối cùng ở trời, tâm của vua Nghiêu đã biết ý trời vậy. Vua Nghiêu truyền ngôi cho Thuấn thì trời cũng trao sứ mệnh cho nó, bách quan thân tử cũng đều hướng về Thuấn. Vua Thuấn lại truyền cho Vũ, Vũ truyền cho Khải tất cả những cái đó đều là lấy nhân tâm làm theo thiên ý". (Nghiệm cổ dĩ kim, tri thiên dĩ nhân. "Thụ chung vu văn tổ", bất ngôn thụ chung vu thiên, Nghiêu chi tâm tri thiên chi ý dã. Nghiêu thụ chi, thiên diệc thụ chi, bách quan thần tử giai hướng vu Thuấn. Thuấn chi Vũ, Vũ chi truyền Khải, giai dĩ nhân tâm hiệu thiên ý.) ("Khiển cáo thiên"). Theo sự ghi chép trong "Thượng Thư - Nghiêu điển" thì Vu Thuấn kế vị ngôi vua của vua Nghiêu là được "thụ hưởng cuối cùng là ở Tổ văn", cử hành nghi thức kế vị ở trong miếu tổ của vua Nghiêu, đấy là thuận theo sở hướng của nhân tâm, chứ không phải là "thiên ý". Vua Vũ kế vị vua Thuấn, vua Khải kế vị vua Vũ cũng đều như vậy. Giả thiết rằng các vị vua này được kế thừa theo "thiên ý" thì đấy cũng là đem gán nhân tâm vào cho trời, mượn "thiên ý" để biểu đạt nhân tâm, nhằm tăng thêm tính hợp lí và uy quyền của nó mà thôi. "Bài Quyến cố (quan tâm, chiếu cố) trong "Thi", "chấn nộ" (nổi giận) trong "Hồng phạm", đều lấy nhân tâm làm theo ý trời". ("Thi" chi "Quyến cố", "Hồng phạm" chi "chấn nộ", giai dĩ nhân tâm hiệu thiên chi ý). (Như trên). Đoạn nói: "Vậy là quan tâm chiếu cố về phía tây" trong "Kinh thi - Hoàng hĩ", là nhằm nói trời nhìn đúng vào Cơ Xương là chư hầu sống ở tây bộ, ý muốn để Cơ Xương làm vua thiên hạ.

Trong "Thượng thư. Hồng phạm thiên" có nói Thiên đế nổi giận (chấn nộ) do vì Bá Cổn dùng phương pháp trị thủy

lũ lụt không đúng mà dẫn tới thất bại, cũng đều là cách làm "lấy nhân tâm làm theo thiên ý" cả. Cứ suy theo đó thì trong toàn bộ Lục kinh của Nho gia, tất cả những chỗ nói đến thiên tâm, thiên ý cũng đều theo thủ pháp đó cả. "Văn của Lục Kinh, lời của thanh nhân, động nói đến trời là muốn nhằm cảm hóa những kẻ vô đạo, ngu dại nhút nhát. Muốn nói không phải chỉ riêng mình tâm ta, mà cũng là thiên ý vậy.

Còn khi nói đến trời thì cũng như là nói đến nhân tâm vậy thôi, không phải nói cái bầu trời xanh trong biêng biếc kia đâu." (Lục kinh chi văn, thánh nhân chi ngữ, động ngôn thiên giả, dục hóa vô đạo, cụ ngu giả. Dục ngôn phi độc ngô tâm, diệc thiên ý dã. Cập kì ngôn thiên, do dĩ nhân tâm, phi vị thượng thiên thương thương chi thể dã). (Như trên). Trong lục kinh, thánh nhân nói đến thiên ý là nhằm mượn uy lực của trời để cảm hóa những kẻ vô đạo, những kẻ ngu dại nhút nhát, giúp họ hiểu biết mà quay về với đạo lí, nhấn mạnh đấy không những là yêu cầu của lục kinh, của thánh nhân, mà còn là yêu cầu của trời nữa. Đấy là suy từ nhân tâm đến thiên tâm, chứ không phải nói đến cái bầu trời xanh trong biêng biếc do nguyên khí cấu thành kia có tâm ý gì. Bầu trời xanh trong kia vô tâm, không có trí tuệ, không trách mọi người, mà cũng không thể cảm ứng với người, với việc được.

"Tâm có việc làm của nó, tai mắt thì nghe nhìn, tay chân thì cử động. Nếu bảo là trời ứng với người thì hóa ra là bảo tâm bị tai mắt tay chân sai khiến rồi sao?... Người không thể động đất, mà cũng không thể động trời". (Tâm hữu sở vi, nhĩ mục thị thính, thư túc động tác. Vị thiên ứng nhân, thì vị tâm vi nhĩ mục thư túc sử hồ?... Phù nhân bất năng động địa, nhi diệc bất năng động thiên). ("Biến động thiên").

Người sinh ra trong trời đất, người có tâm mà trời đất thì vô tâm, cho nên người không thể làm cảm động trời đất, cũng giống hệt như tai mắt, tay chân không thể làm cảm động và chi phối tâm được.

IV - Tâm với khí.

Trong triết học của Vương Sung, khí tức là nguyên khí, cũng còn gọi là "cái tinh vi của trời đất". Khí là gốc sinh ra người vật trong trời đất. Người bẩm khí mà sinh ra, hàm khí mà trưởng thành. "Người sở dĩ thông minh có trí tuệ (tuệ) là bởi vì hàm chứa khí ngũ thường vậy. Khí ngũ thường sở dĩ ở trong người là nhờ có ngũ tạng ở trong hình vậy. Ngũ tạng không bị tổn thương thì người có trí huệ (tuệ); ngũ tạng có bệnh thì người hoang mang, mà hoang mang thì sẽ ngu si vậy". ("Luận tử thiên"). Khí ở trong thân thể con người là khí ngũ thường. Khí ngũ thường tồn tại ở ngũ tạng, nó là nguồn gốc trí tuệ thông minh của con người.

Không những thế, đạo đức, thiện ác của nhân tâm cũng sinh ra từ khí. "Bản tính vốn tự nhiên, thiện ác có chất.... Đứa trẻ mới lọt lòng không có lòng tranh giành, về sau lớn lên, dần dần hiếu sắc hám lợi, hung hăng ngông cuồng, cũng từ đó mà sinh ra cả vậy". (Tính bản tự nhiên, thiện ác hữu chất. ... Nhất tuế anh nhi, vô tranh đoạt chi tâm, trường đại dĩ hậu, hoặc tiệm lợi sắc, cuồng tâm bội hành, do thử sinh dã). ("Bản tính thiên"). Thân thể con người đều chứa khí. Thân chứa đựng khí tinh khiết thuần túy thì phát triển mà có lòng nhân nghĩa; thân chứa đựng khí thô bẩn thì phát triển thành lòng dạ điên cuồng, hung hăng. Cái tâm con người thiện hay ác là do chất khí bẩm sinh của nó tinh thô, sạch bẩn, mà ra. Khí quyết định nhân tâm.

Vương Sung lấy khí làm gốc, dùng quan điểm "lấy nhân tâm làm theo thiên ý" để giải thích về "thiên ý", "thiên tâm" phổ biến lúc bấy giờ, đã phủ định quan niệm trời có tâm ý, đã phê bình thuyết khiển cáo của Đổng Trọng Thư. Điều đó chứng tỏ, tư tưởng "lấy nhân tâm làm theo thiên ý" của Vương Sung khác nhau về bản chất với tư tưởng" lấy nhân tâm phù hợp với thiên tâm" của Đổng Trọng Thư.

Vương Sung lấy khí làm gốc chung cho người và vật trong trời đất, lấy đó làm cơ sở vật chất cho nhân tâm tức tình cảm, tư tưởng và trí tuệ của con người, ông chỉ ra rằng tình cảm, tư tưởng và trí tuệ con người được sản sinh ra là do "dùng tâm để tìm hiểu bản chất, nguồn gốc của vật". "Thiên tâm", "thiên ý" chẳng qua là kết quả "lấy nhân tâm làm theo thiên ý" của người ta mà thôi. Như vậy là, trong kết cấu lôgic phạm trù triết học của Vương Sung, tâm chỉ là phạm trù đánh dấu chủ thể tư duy và tư duy chủ thể. Lí luận về tâm của triết học Vương Sung được xây dựng trên cơ sở thuyết nguyên khí là gốc (bản nguyên), đã bao hàm nhiều "hạt nhân" chân lí hơn lí luận về tâm của Đổng Trọng Thư, đấy là sự phát triển quan trọng đối với lí luận về tâm của "Quản Tử".

Tiết VII. Trời đất trung hòa đồng tâm của "Thái bình kinh".

"Thái bình kinh" là tác phẩm kinh điển sớm nhất của Đạo giáo, thành sách vào khoảng cuối thời Đông Hán. Nó lấy việc phụng thiên địa, thuận ngũ hành làm nội dung hạt nhân, tổng hợp tư tưởng đạo giả Lão Trang và thuyết phương thuật đồ sấm, thần tiên thời Tần Hán cộng thêm với cải tạo và phát huy, xây dựng nên hệ thống tư tưởng

tôn giáo Đạo giáo. Bàn về tâm, "Thái bình kinh" lấy đạo làm gốc, xuất phát từ quan niệm cơ bản về âm dương trung hòa, tam khí tương thông; trời đất và người tam hợp, tương thông; cho rằng tâm là tâm của trời, đất, thần, người, và đã đề ra tư tưởng "trời đất trong hòa đồng tâm".

1 - Đạo là tâm của trời (Đạo giả thiên chi tâm).

"Thái bình kinh" cho rằng, tâm trước hết là tâm của trời, tức tâm ý, ý chỉ của trời. "Tâm là cái dương thuần của thần thánh, là hành hỏa vậy" ("Tâm giả, thần thánh thuần dương, hỏa chi hành dã). ("Nhẫn nhục tượng thiên địa chi thành dữ thần tương ứng đại giới"). Tâm là một trong hai mươi tám túc (chỗ ở), cũng còn gọi là hỏa. "Hỏa, chính là tâm của trời vậy". (Phù hỏa giả, nãi thị thiên chi tâm dã) ("Hỏa khí chính thần đạo quyết"). Tâm thuộc dương thuần, hỏa cũng thuộc dương thuần, cho nên lấy hỏa làm tâm. Mặt trời là vua hỏa, cũng thuộc dương thuần, cho nên mặt trời tức là tâm của trời. Lấy hỏa, mặt trời làm thiên tâm là bởi vì nó không chỉ thuộc về nơi ở của tâm tinh tú trời đất mà còn thể hiện đạo. Đứng về quan điểm đạo mà xét, thiên tâm chính là đạo. "Đạo là tâm của trời, đầu của trời" (Vương giả vô ưu pháp"). Đạo là tâm của trời. Cái đạo này, vừa là "Nguyên thủ của vạn vật" ("Thủ nhất minh pháp"), lại vừa là "gốc của đại hóa" (đại hóa chi căn) ("Thiên cữu tứ nhân nhục đạo giới"). Nó là bản thể và là qui luật vận động trong trời đất. Đạo sinh ra vạn vật, chi phối vạn vật, bản chất của nó là thiện chứ không ác.

Thiên tâm thể hiện đạo, đặc trưng căn bản nhất của nó cũng là sinh ra và nuôi dưỡng vạn vật. "Không có cái gì trời không che chở, không có cái gì trời không sinh ra, không

có cái gì lớn, không có cái gì bé, tất cả đều thụ mệnh trời sinh ra cả, vì thế nên mới gọi là trời. Trời thật sự chí đạo vậy, không lừa dối người vậy. Vạn vật đáng được yêu quý, nó đem hết tâm ý, chân thành tin tưởng, nhưng thường muốn làm lợi chứ không gây hại, không phụ một vật nào, cho nên đó là trời vậy". (Thiên nãi vô bất phúc, vô bất sinh, vô đại vô tiểu, giai thụ mệnh sinh yên, cố vi thiên. Thiên giả, chí đạo chi chân dã, bất khi nhân dã. Vạn vật sở đương thân ái, kì dụng tâm ý, đương tích thành tha tín, đản thường dục lợi bất hại, bất phụ nhất vật, cố vi thiên dã). ("Khuyết đề").

Sự vật ở trong trời đất, bất kể là lớn hay bé, động hay tĩnh đều là do trời sinh ra, trời nuôi dưỡng. Tâm ý của trời hết sức thành thực, hết sức tin yêu (chí thành chí tín), chỉ làm lợi chứ không làm hại vật. Trời che chở cho tất cả, tâm ý của trời đối với vạn vật sinh trưởng đều coi tất cả mọi sự vật như nhau, đều muốn chúng được sinh trưởng và phát triển.

Tất cả những đặc tính này của trời đã thể hiện được bản tính của đạo, vì thế trời là cái "thật sự chí đạo".

Thiên tâm sinh dưỡng vạn vật, nên lợi cho vạn vật, điều đó chứng tỏ trời muốn thiện, không muốn ác, có thể thấy trời có lòng nhân thiện. "Trời chủ thiện, chủ trong sáng, không vui không muốn thấy ô uế nhục nhã". (Thiên chủ thiên, chủ thanh minh, bất lạc dục kiến yêm ô nhục) ("Thiên cữu tứ nhân nhạc đạo giới").

"Trời, thường vui sống, không có tâm gây hại, muốn ban cho vậy". (Thiên giả, thường lạc sinh, vô hại tâm, dục thi dữ) ("Mưu quyết"). Lòng vui với việc vạn vật sinh sống hưng

thịnh, không muốn làm hại, làm ô uế đến vật, đó chính là tâm nhân thiện của trời. Cái tâm nhân thiện của trời biểu hiện ở nhiều mặt. Trước hết, trời thuận theo bốn mùa mà không làm ngược lại, làm lợi cho sự sinh trưởng của vạn vật. "Trời hành khí, bốn mùa cũng hành khí, cùng đồng tâm với nhau, nên những cái ngược lại bốn mùa thì làm cho trời oán." ("Cấp học chân pháp"). Trời vận hành khí tiết bốn mùa, xuân thu tuần tự qua đi, là nhằm làm cho vạn vật sinh trưởng, thu gom và ẩn náu, đâu vào đấy mà không lộn xộn. Người chỉ có thể đồng tâm với trời, thuận theo bốn mùa mà trị vật. Nếu không thì sẽ dẫn đến sự oán trách và tức giận của trời. Hai là, trời muốn nâng đỡ cái chính trực, không muốn giúp đỡ cái tà.

Trời sinh ra và nuôi dưỡng vạn vật muốn làm cho đạo trời đất đúng đắn, vạn vật phồn vinh tươi tốt, không bị suy tàn, thiên hạ được thái bình thịnh trị không loạn lạc.

"Nếu làm cho trời đất cùng mất đi cái chính trực, ngay thẳng của mình, để vương phải dụng tâm ý lo nghĩ sầu khổ mãi mà vẫn không được yên ổn, trước sau vẫn không được thái bình, thì đấy là sự đau buồn lớn của trời vậy". (Lệnh sử thiên địa cộng thất kì chính, đế vương dung tâm ý cửu sầu khổ nhi bất trị, tiền hậu bất bình, thiên đại tật chi). ("Lục tội thập trị quyết"). Vạn vật trời đất đều đắc chính đạo, được yên ổn mà không bị loạn lạc thì đó mới hợp với thiên tâm. Ba là, trời nhân đức, trung hiếu, yêu thích người hiền. "Thiên khí có tâm mà lại nhân vậy". (Thiên khí hữu tâm nhi nhân dã). ("Câu hiệu tam cổ văn pháp"). Nhân là đầu của đức. Trời có tâm nhân nghĩa, tức có lòng yêu quí và làm lợi cho người và vật. "Lời nói trung hiếu, không mất tâm ý của đất trời". (Ngôn hữu trung hiếu, bất thất thiên

địa chi tâm ý). ("Thiện nhân nhân tự qui niên tại thọ tào quyết"). Trời đất vốn có tâm ý trung hiếu, người mà biết trung hiếu thì phù hợp với tâm ý của trời đất. "Vua trời thường yêu qúi những người có lòng thiện" ("Thiên quân thường ái thị hữu tâm thiện chi nhân). "Không lừa dối những người có lòng hướng thiện" (bất khi hữu tâm tiến thiện chi nhân) ("Thiên báo tín thành thần quyết"). Trời yêu người có lòng thiện hoặc có lòng hướng thiện, chứng tỏ thiên tâm muốn thiện chứ không muốn ác. Theo "Thái bình kinh", trời là vật thuần dương, nhưng lại là thần thể hiện đạo đức, có lòng nhân ái lương thiện.

II - Hoàng hậu là tâm của đất (Hoàng hậu giả địa chi tâm)

Đất và trời tồn tại song song nhau. Trời là dương, đất là âm.

Trời là thiên tử, đất là hoàng hậu. Đặc điểm của đất là có thuộc tính âm, giống như hoàng hậu có thể sinh sôi dưỡng dục vạn vật, đấy là tâm của đất.

"Tâm của đất là hoàng hậu vậy" (Hoàng hậu giả, địa chi tâm dã) ("Quyết đề"). Đất thực chất là đất đai, nó không có cái gì không bao dưỡng, không có cái gì không thu nạp, không có cái gì không thường có, giống như bà mẹ của vạn vật. Trời là dương, giống nam tính, chủ sinh ra vạn vật, vì thế nói là sinh, gọi là cha. Đất là âm, giống nữ tính, chủ dưỡng vạn vật, vì thế nói là dưỡng, gọi là mẹ. "Thái bình kinh" cho rằng, trời nếu mất đi sự sinh sản của nó thì vạn vật sẽ không thể xuất hiện; đất nếu mất đi sự nuôi dưỡng của nó thì vạn vật sẽ không thể sinh sôi, nảy nở được. Đến lúc đó, tai họa liên tiếp xảy ra hình phạt không ngừng giáng xuống, vạn vật cạn kiệt đi mà thiên hạ cũng không yên ổn.

Chỉ có âm dương điều hòa, trời đất hòa thuận, người nào người nấy cũng đều được lòng mình, vạn vật mới có thể đắc chính đạo của nó, sinh trưởng phát triển đồi dào; nhân gian mới có thể có được nền thái bình thịnh trị, đúng đắn của nó, vui hưởng thái bình. Đất vẫn luôn luôn tùy ứng theo trời. "Đất lành thì trời lành vậy, đất dữ thì trời dữ vậy". (Địa thượng thiên, tức thiên thượng thiện dã; địa thượng ác, tức thiên thượng ác dã). ("Thiên cữu tứ nhân nhục đạo giới"). Trời có lòng nhân ái lương thiện, thì đất cũng có lòng nhân ái lương thiện. Chủ sinh ra vạn vật, muốn làm lợi cho vạn vật đấy là lòng nhân ái lương thiện của trời. Làm cho vạn vật sinh sôi này nở đỡ dần nuôi dưỡng vạn vật, thì đó là lòng nhân ái lương thiện của đất. Ngược lại, đất mất đi cái lòng nhân ái lương thiện, thì trời cũng sẽ mất đi lòng nhân ái lương thiện. Đất làm cho vạn vật khốn khổ, suy vi, bỏ rơi, ruồng rẫy vạn vật, thì trời cũng không thể là chủ sinh ra vạn vật, muốn làm lợi cho vạn vật được. Trời đất có sự khác nhau giữa âm và dương, có sự khác biệt giữa bố và mẹ, song hai bên lại tương thông bằng ngũ khí, vì thế tâm của họ cũng tương thông với nhau, trời đất có chung cái tâm nhân thiện. Vì thế, lòng trời và lòng đất lại được gọi chung là lòng trời đất (thiên địa chi tâm).

III - Thần nhân là đệ nhất tâm của thiên hoàng. (Thần nhân giả hoàng thiên đệ nhất tâm).

Cái gọi là thần của "Thái bình kinh" là chỉ thiên thần, thần nhân.

Thần là hóa thần của trời, thể hiện tình cảm ý chí của trời.

"Thần là cái mà trên thì đồng hình và hợp lí với trời, cho nên trời gọi là thần" (Thần giả, thượng dữ thiên đồng

hình hợp lí, cố thiên xưng thần). ("Quyết đề"). "Thần cũng vậy, là quan lại của thiên hoàng vậy. Thần nhân là đệ nhất tâm của thiên hoàng vậy". (Thần dã giả, hoàng thiên chi lại dã. Thần nhân giả, hoàng thiên đệ nhất tâm dã). (Như trên) Thần và thần nhân đều là người thể hiện lòng trời ý trời.

Nếu nói thần là quan lại của trời thì thần nhân là tâm ý của trời. Thần nhân là người thể hiện lòng trời, là đại diện của thiên thần trong nhân gian. Thần nhân có tinh thần nhập thế, lo lắng công việc trong nhân gian, trời đất, sứ mệnh của ngài là điều hòa quan hệ nhân gian, làm cho nhân sự thế gian hợp với lòng trời đất, đắc chính đạo, mà đạt đến chỗ thiên hạ thái bình. "Thần nhân nói: ... Ta thường tự giữ lòng ta ngay thẳng, không tráo trở lạm dụng nó vậy. Cái tà lớn thường tích động đó,, muốn để xem con người có vững vàng không. Cái tà to lớn giảo quyệt thường vẫn đi vào bụng dạ con người, động đến cái tâm con người, đó là nguyên nhân khiến nhân tâm có những việc làm xằng bậy vậy". (Thần nhân ngôn:... Ngô thường tự chính ngô tâm, bất phúc dụng chi dã. Thử đại tà thường tích, dục quan nhân kiên bất; đại hoạt tà thường hoặc nãi lại nhập nhân chi phúc trung, động nhân chi tâm, sử nhân tâm vọng vi cố dã). ("Chí thiện trừ tà lệnh nhân thụ đạo giới"). Thần nhân giúp con người trừ tà, làm cho nhân tâm vững vàng đúng đắn và hợp với đạo, lấy đó thể hiện lòng trời, lòng thần. "Mọi thần cùng trị vì, cốt sao cho hợp với lòng trời" (Chúng thần cộng trị, vụ thù hợp thiên tâm giả") ("Hữu quá tử trích tác hà lương giới"). Thần nhân hợp với lòng trời. Lòng trời muốn làm cho con người trở thành thiện, muốn làm lợi cho vạn vật. Lòng của thần nhân cũng muốn làm cho con người trở thành thiện, cai quản đúng đắn vạn vật.

Vì vậy, thần nhân vẫn luôn yêu qui bảo vệ người có lòng từ thiện (thiện tâm) mà chê trách kẻ có tâm địa độc ác. Người có thiện tâm sẽ được thần nhân ban thưởng xứng đáng, còn kẻ có tâm địa độc ác ắt sẽ bị thần nhân quở phạt.

IV - Tâm là tôn thần sâu kín nhất (Tâm giả tối tàng chi thần tôn).

Phạm trù tâm của "Thái bình kinh" cũng chỉ nhân tâm. "Con người cũng thuộc hệ thống thần trong trời đất vậy". (Phù nhân giả, nãi thiên địa chi thần thống dã). ("Lạc sinh đắc thiên tâm pháp"). Người là vật có trí tuệ thần minh trong trời đất, cho nên là "hệ thống thần trong trời đất". Trí tuệ thần minh của con người nằm sâu trong tâm. "Tâm là tôn thần sâu kín nhất vậy". (Tâm giả, tối tàng chi thần tôn giả dã). ("Nhẫn nhục tượng thiên địa chí thành dữ thần tương ứng đại giới"). Tâm là nơi tàng giữ thần của cơ thể con người, có ý thức như tinh thần, tư tưởng, trí tuệ, tình cảm, dục vọng v.v... Ý thức tinh thần đó là sản vật của đạo. Đạo là "nguyên thủ của vạn vật". "Nguyên khí hành đạo để sinh ra vạn vật". (Nguyên khí hành đạo, dĩ sinh vạn vật). "Người vốn sinh ra khí hỗn độn, khí sinh ra tinh, tinh sinh ra thần, thần sinh ra minh. Gốc là ở khí âm dương, khí chuyển thành tinh, tinh chuyển thành thần, thần chuyển thành minh" (Phù nhân bản sinh hỗn độn chi khí, khí inh tinh, tinh sinh thần, thần sinh minh. Bản vu âm dương chi khí, khí chuyển vi tinh, tinh chuyển vi thần, thần chuyển vi minh). ("Phụ lục"). Thần nói ở đây là chỉ tinh thần con người. Đạo sinh ra khí hỗn độn, khi hỗn độn phân chia ra mà có khí âm dương, khí âm dương hóa sinh tinh khí, tinh khí cấu thành hình thể và tinh thần của con người, thế là con người có thần minh túc nhân tâm. Nhân tâm cũng giống

như tâm của thần nhân trong trời đất có tình cảm, có ham muốn, có tri giác, có trí tuệ, biết thiện, biết ác. Nhưng tâm của thần nhân trong trời đất mong muốn nhân tâm hướng gần điều thiện, tránh xa việc ác, làm việc thiện, chứ không làm điều ác. Người có thiện tâm tự hành động của nó đều là thiện, từ đó lời nói việc làm đều có ích cho người khác, đấy là tâm ý của thần nhân trong đất.

"Người vì thiện thì làm việc hợp thiên tâm, không ngược nhân ý, gọi là vì thiện. Người thiện thì sâu xa tuyệt đỉnh, xứng với đạo, được trời yêu quý, đất nuôi dưỡng, đế vương cần thiết, các sĩ nhân quân tử đều đồng tâm hiệp lực. Còn kẻ ác, làm việc ngược thiên tâm, thường làm hại nhân ý; thích làm trái thiên đạo, không thuận với bốn mùa, làm thánh thần ghét bỏ, mọi người không muốn nhìn thấy; đó là kẻ mang tai họa lớn cho cha mẹ, là nỗi sầu khổ của người quân tử vậy, đó là cái tên gọi tồi tệ, xấu xa nhất trong thiên hạ vậy". (Phù vi thiện giả, nãi sự hợp thiên tâm, bất nghịch nhân ý, danh vi thiện. Thiện giả, nãi tuyệt động vô thượng, dữ đạo đồng xưng; thiên chi sở ái, địa chi sở dưỡng, đế vương sở đương cấp, sĩ nhân quân tử sở đương dữ đồng tâm tính lực dã. Phù ác giả, sự nghịch thiên tâm, thường thương nhân ý; hảo phản thiên đạo, bất thuận tứ thời, lệnh thần kì sơ tăng, nhân sở bất dục kiến. phụ mẫu chi đại hại, quân tử sở đắc sầu khổ dã, tối thiên hạ tuyệt điêu hung bại chi danh tự dã). ("Cấp học chân pháp").

Nhân tâm hướng thiện, vì thiện thì hợp với thiên tâm, thuận theo đạo lý. Nhân tâm chạy theo các ác, vì ác, thì đi ngược lại thiên tâm, trái với đạo. Loài người phải biết cần việc thiện, làm việc thiện và cũng phải ác với cái ác, vì thiện mà khử ác.

Nhân tâm thiện có nhiều mặt biểu hiện, trong đó chủ yếu nhất là làm việc nhân đức cho người. Người nhân đức thì tâm của họ tất phải thiện. Người bất nhân thì tâm của họ tất phải ác. "Những người dụng tâm làm việc nhân nghĩa ái dục tựa như trời đất, cho nên gọi là nhân vậy" (Nhân giả đương dụng tâm nhân, nhi ái dục tự vu thiên địa, cố xưng nhân dã). ("Phân biệt bần phú pháp"). Người cần phải ngày đêm dụng tâm vào làm việc nhân, làm người nhân đức, làm việc thiện, thuận với trời, hợp với đạo, lợi cho người làm nên sự nghiệp.

"Kẻ bất nhân, lời nói đi ngược lại với những việc làm bình thường, làm tổn hại nhân tâm, không hợp thiện ý". (Phù bất nhân chi nhân, ngôn tức nghịch vu phàm sự, thương nhân tâm, bất hợp thiên ý). ("Cấp học chân pháp"). lời nói xảo trá, hành vi nghịch lí, làm hại người khác đi ngược lại thiên ý, là kẻ bất nhân. Vơ vét tiền của, lấy danh nghĩa công mưu lợi riêng dối trên lừa dưới, làm hùm beo của dân, đó là kẻ đại bất nhân. "Kẻ bất nhân thì cùng vào một lũ với cầm thú. Những kẻ cùng bụng dạ với cầm thú thì chết bớt đi là hơn vậy". (Bất nhân chi nhân, nãi vu cầm thú đồng lộ. Nhân vu cầm thú đồng tâm, dũ vu tử thiểu nhĩ). (Như trên). Những kẻ như vậy sẽ phải chịu trừng phạt vì những hành động độc ác không hợp lòng trời của chúng. Đương nhiên, những kẻ bất nhân, nếu biết được sai lầm lớn nhỏ, thấy được cái ác to hay bé mà hối hận sửa đổi, dốc lòng vào việc thiện việc nhân ái thì vẫn có thể trở thành người nhân thiện được.

V - Trời đất trung hòa đồng tâm.

Trừ ác khuyến thiện, thực hiện thái bình, đấy là lí tưởng của "Thái bình kinh". "Thiên khí vui tươi tỏa xuống, địa khí

vui tươi bốc lên, hai khí tương thông với nhau, trở thành khí trung hòa, cung nuôi dưỡng vạn vật, không làm nhiều việc có hại vì thế, nên viết là thái bình". ("Thái khí duyệt hạ, địa khí duyệt thượng, nhị khí tương thông, nhi vị trung hòa chi khí, tương thụ cộng dưỡng vạn vật, vô phúc hữu hại, cố viết thái bình). ("Tam hợp tương thông quyết"). Thiên khí thuộc dương, địa khí thuộc âm, hai khí âm dương của trời đất giao cảm tương thông với nhau trở thành khí trung hòa, cùng sinh dưỡng vạn vật, đấy là trời đất trung hòa đồng tâm. Trời đất trung hòa đồng tâm cùng sinh dưỡng vạn vật, làm cho vạn vật sinh trưởng hài hòa, làm cho xã hội hòa bình thịnh trị, trừ bỏ được các loại thiên tai nhân họa, đó gọi là thái bình. Cái mà "Thái bình kinh" theo đuổi chính là cái đạo thái bình nhằm đạt tới xã hội thái bình thịnh trị.

Trời đất trung hòa đồng tâm là qui luật sinh trưởng hóa thành của vạn vật, vận động biến hóa của xã hội, là căn cứ chủ yếu của đạo thái bình. Biểu hiện cụ thể của nó là: "Mọi sự vật đều tam tương thông". "Nguyên khí với khí thái hòa tự nhiên tương thông, đồng tâm hợp lực, luôn hòa quyện vào nhau, mờ nhạt không thành hình cả ba khí ngưng kết lại, cùng sinh ra trời đất. Trời đất với trung hòa tương thông nhau, đồng tâm hợp lực cùng sinh ra vạn vật. Phàm là vật thì phải tương thông với tam quang, đồng tâm hợp lực cùng chiếu sáng khắp trời đất. Phàm là vật cái cương nhu ngũ hành và cái trung hòa tương thông nhau, đồng tâm hợp lực, cùng sinh thành vạn vật. Khí âm dương bốn mùa và trời đất trung hòa tương thông nhau, đồng tâm hợp lực cùng làm cho của cải trong trời đất dồi dào. Cả ba anh em trong nhà tương thông với nhau, đồng tâm hợp lực, mọi người

đều cùng góp sức mình vào, đều cùng thành công cả. Đất có nơi cao, chốn thấp, chỗ bằng, cùng tương thông nhau, đồng tâm hợp lực, cùng sinh dưỡng ra mọi vật trong trời đất. Các loài thuộc nhu động thì đực cái gặp nhau, cũng cộng sinh và tương thông, đồng tâm hợp lực để truyền lại nòi giống. Nam nữ tương thông, đồng tâm hợp lực, cùng sinh con. Ba người tương thông, đồng tâm hợp lực, cùng lập thành một nhà. Vua, tôi và dân chúng tương thông, đồng tâm hợp lực cùng lập thành một nước. Tất cả đều dựa vào nguyên khí tự nhiên, trời đất ban cho. Mọi sự vật đều tam tương thông, thì đạo có thể thành vậy". ("Nguyên khí dữ tự nhiên thái hòa chi khí tương thông, tinh lực đồng tâm, thời hoàng hoàng vị hữu hình dã,, tam khí ngưng, cộng sinh thiên địa. Thiên địa dữ trung hòa tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng sinh vạn vật. Phàm vật dữ tam quang tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng chiếu minh thiên địa. Phàm vật ngũ hành cương nhu dữ trung hòa tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng thành vạn vật. Tứ thời âm dương chi khí dữ thiên địa trung hòa tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng hưng sinh thiên địa chi vật lợi. Mạnh trong quí tương thông, tinh lực đồng tâm, các cộng thành nhất diện. Địa cao hạ bình tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng xuất dưỡng thiên địa chi vật. Nhu động chi thuộc hùng thư hợp, nãi cộng sinh hòa tương thông, tinh lực đồng tâm, dĩ truyền kì loại. Nam nữ tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng sinh tử. Tam nhân tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng trị nhất gia. Quân thần dân tương thông, tinh lực đồng tâm, cộng thành nhất quốc. Thử giai bản chi nguyên khí tự nhiên, thiên địa thụ mệnh. Phàm sự tất giai tam tương thông, nãi đạo khả thành dã). (Như trên). Đạo sinh ra nguyên khí, nguyên khí vận

động tự nhiên hóa sinh người vật trời đất. Dù là sự vận động của nguyên khí hay là sự biến hóa của người vật trời đất cũng đều đòi hỏi phải "tam hợp tương thông". Trời lấy "Tâm trung hòa trời đất", "mọi sự vật đều lấy tam tương thông" làm qui luật của nó. Việc trị quốc cũng cần thể hiện tâm của trời đất, thần, người, lấy "Tâm trung hòa trời đất", "Mọi sự vật đều tam tương thông" làm nguyên tắc căn bản. "Người xưa và thánh nhân trị quốc được thái bình đều cầu cái tâm trung hòa trời đất". ("Danh vi thân quyết thư"). "Tâm trung hòa trời đất", nhìn nó ở chính trị, chủ yếu có hai mặt: Một là, vua thi hành thiện chính. "Hành thiện chính thì được lòng trời mà sống; hành ác, mất lòng trời, thì chết bất đắc kì tử". (Hành thiện chính, tắc đắc thiên tâm nhi sinh: hành ác, thất thiên tâm, tắc hung tử). ("Câu hiệu tam cổ văn pháp").

Hai là, thực hành nhân chính. "Đạo nhân chính không muốn làm hại người" ("Mưu quyết"). Vua chúa làm rõ được thiên ý, thi hành thiện chính, vị nhân chính, thì thiên hạ sẽ có thể thái bình.

VI - Quan hệ giữa tâm với đạo và khí.

Trong tư tưởng triết học "Thái bình kinh", đạo là phạm trù bản thể. "Đạo thuộc cấp bậc nào vậy? Đấy là nguyên thủ của vạn vật, không thể có tên được. Trong lục cực, không có đạo không thể biến đổi được. Nguyên khí hành đạo để sinh ra vạn vật, mọi cái to nhỏ trong trời đất không có cái nào không do nó sinh ra vậy". (Phù đạo hà đẳng dã? Vạn vật chi nguyên thủ, bất khả đắc danh giả. Lục cực chi trung, vô đạo bất năng biến hóa. Nguyên khí hành đạo dĩ

sinh vạn vật, thiên địa đại tiểu vô bất do nhi sinh giả dã). ("Thủ nhất chi pháp"). Đạo là cái đầu của vạn vật, là gốc của đại hóa, là bản thể chung của nguyên khí, vạn vật và loài người, cũng là qui luật phổ biến của sự biến hóa của nguyên khí, vạn vật và loài người. "Con người, thuận theo sự trung hòa trời đất, lấy đạo để trị, chủ động sử dụng đạo." (Nhân giả, thuận thừa thiên địa trung hòa, dĩ đạo trị, chủ động đạo). ("Lục tội thập trị quyết"). Đạo sinh ra nguyên khí, nguyên khí có ba loại, tức là khí thái dương, khí thái âm và khí trung hòa.

Trời đất người vật do nguyên khí hình thành, thì hàm chứa các khí âm, dương và trung hòa, mà trong đó có tâm của trời (thái dương), đất (thái âm), trung hòa và hoạt động tuân theo đạo. Đạo là gốc, tâm là ngọn, còn khí là môi giới trung gian giữa tâm với đạo. Tâm phục tùng khí, khí phục tùng đạo, Đạo - Khí - Tâm, ba cái đó đã cấu thành kết cấu lo gích cơ bản của phạm trù triết học trong "Thái bình kinh".

"Thái bình kinh" lấy đạo làm phạm trù cao nhất, đã cấu tạo nên hệ thống lí luận triết học của đạo giáo thời kì đầu. Đạo là bản thể chung của vạn vật vũ trụ, đạo sinh ra nguyên khí, trời đất, vạn vật, thần, con người. Tâm là phạm trù đạo đức đánh dấu thiện ác, nó tồn tại phổ biến trong thân người ở trời đất.

Thuộc tính đạo đức, vốn chỉ có người mới có, nó đã được phú cho mọi vật trong tự nhiên trời đất một cách rộng khắp và đã được thần hóa. Đồng thời, lấy mô thức tư duy trời, đất, người, vật tất cả đều tương thông, lấy yêu cầu chủ quan là âm dương trung hòa, trời đất trung hòa mà làm

thông suốt cả trời đất, thần người, trở thành một hệ thống chỉnh thể liên hệ chặt chẽ giữa cái này với cái kia và từ trong hệ thống chỉnh thể đó mà tìm kiếm đạo thái bình. Như vậy, tinh thần đạo đức nhân thiện đặc hữu của con người nhờ vào uy quyền của trời đất thần linh mà được khẳng định và nâng lên mạnh mẽ, trở thành nguyên tắc đạo đức chung cho vạn vật và loài người. Phạm trù tâm của "Thái bình kinh" là sự tổng hợp và cải tạo đối với đạo gia, nho gia và Thuyết phương thuật thần tiên, tuy mang đậm màu sắc tôn giáo, song trong đó cũng bao hàm nội dung hợp lí: đề cao cái thiện, ức chế cái ác, tôn sùng nhân đức, khuyên người ta làm việc thiện; hướng tới thái bình.

Thời kì Tân Hán, phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc đã được tiếp tục phát triển và phong phú thêm lên trên cơ sở đã có ở thời Tiên Tần. Đặc điểm của nó là:

1. Hàm nghĩa của phạm trù tâm đã phong phú thêm. Các tư tưởng "thành ý chính tâm" của "Đại học", "Lễ vận" ra sức thăm dò tìm hiểu con đường và phương pháp xác lập quan niệm đạo đức nhân nghĩa từ mối quan hệ chủ thể với khách thể, "thánh" bên trong với "vua" bên ngoài. Tư tưởng "nhân tâm phù hợp với thiên tâm" của Đổng Trọng Thư, lấy ý thức đạo đức nhân nghĩa làm thông suốt giữa trời và người, từ quan hệ giữa trời và người mà tìm kiếm đạo làm vua. Tư tưởng "lấy nhân tâm làm theo thiên ý" của Vương Sung, đề ra tinh thần, trí tuệ và quan niệm đạo đức con người là sản phẩm của nguyên khí, từ nguyên khí có tính vật chất xác lập bản thể của tâm.

"Hoàng đế nội kinh" đã từ y học Trung Quốc trình bày, phân tích và chứng minh rằng chỉ có thân thể khỏe mạnh thì nhân tâm mới tiến hành hoạt động nhận thức bình

thường được. "Thái bình kinh" lấy đạo làm gốc, xuất phát từ mô thức tư duy tam hợp tương thông đã đề ra tư tưởng trời đất thần người trung hòa đồng tâm, tìm tòi đạo thái bình. Tất cả những tư tưởng đó đã làm cho hàm nghĩa phạm trù tâm ở mức độ khác nhau, càng thêm phong phú và sâu sắc hơn.

2. Chú trọng trau dồi thăm dò đạo hợp nhất thiên tâm và nhân tâm.

Đổng Trọng Thư kế thừa lí luận về tâm của Nhỏ gia có ý đồ muốn tổng hợp "Lã thị Xuân Thu" và "Hoài Nam Tử" của Bách Gia; Vương Sung nhấn mạnh thuyết nguyên khí là gốc cũng như "Thái bình kinh", tác phẩm kinh điển của Đạo giáo, đều quán triệt tinh thần "trung hòa", truy tìm sự nhất trí hài hòa giữa thiên tâm và nhân tâm. "Trung hòa" trở thành mục đích chủ yếu của lí luận về tâm trong thời kì Tần Hán, nhất là thời nhà Hán. Đấy chính là sự phản ánh của tinh thần thời đại đại nhất thống của xã hội Trung Quốc thời Tần - Hán vào lí luận về tâm trong triết học, thích ứng với nhu cầu lịch sử nhằm củng cố và duy trì chế độ nhà nước trung ương tập quyền.

3- Phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc thời kì Tần Hán nêu bật thiên tâm, địa tâm và thần tâm, song chỗ đứng chủ yếu của lí luận về tâm là nhân tâm và được đưa vào thực tiễn chính trị nhằm trị quốc bình thiên hạ. Thiên tâm, địa tâm và thần tâm chẳng qua là sự thiên hóa, địa hóa và thần hóa của nhân tâm mà thôi.

Chính vì vậy, mới có thể xây dựng được sự thống nhất và hài hòa giữa tâm của trời, đất, thần, người. Do hạn chế của thực tiễn xã hội và trình độ khoa học, con người chưa

có nhận thức đúng đắn về trời đất, thần thánh, vẫn mang nặng tính thần bí và kinh sợ, vì thế các nhà triết học bèn dựa vào uy quyền của trời đất, thần thánh để nhấn mạnh ý thức đạo đức của con người, uốn nắn nhân tâm, thúc đẩy giáo hóa, làm nhân tâm phù hợp hơn nữa với nhu cầu của xã hội đương thời, nhằm trị lí quốc gia tốt hơn, thực hiện việc trị an lâu dài cho xã hội.

Lí luận về tâm trong triết học thời Tần Hán, đã kế thừa và phát huy tinh thần hài hòa của lí luận về tâm triết học thời Tiên Tần, truy tìm sự thống nhất giữa thánh bên trong và vua bên ngoài của cá nhân, sự thống nhất giữa cá nhân với xã hội và tự nhiên, sự thống nhất, giữa nhân đạo, trị đạo với thiên đạo; tinh thần hài hòa hợp nhất giữa thánh bên trong với vua bên ngoài, hợp nhất cá thể với chính thể, hợp nhất thiên đạo với nhân đạo, trở thành truyền thống tư tưởng ưu tú của Trung Quốc có ảnh hưởng sâu xa lâu dài, là một trong những cội nguồn tinh thần của lực hút bên trong (nội tụ lực) của dân tộc Trung Hoa.

CHƯƠNG III
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KÌ NGỤY TẤN NAM BẮC TRIỀU

Thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc Triều, cục diện đại thống nhất trung ương tập quyền đã bị cục diện tam quốc phân lập, Nam Bắc phân tranh, chiến tranh liên miên, xã hội loạn lạc thay thế.

Cuộc nông dân khởi nghĩa do Trương Giác lãnh đạo vào những năm cuối thời Đông Hán đã lật đổ vương triều Đông Hán, làm cho tập đoàn thống trị và các nhà tư tưởng của họ ý thức được rằng, phải sửa đổi hình thái thần học sấm vĩ của kinh học, kết hợp tư tưởng thiên đạo vô vi của Đạo gia với các lời dạy của Nho gia về đạo lí vua tôi, cha con, vợ chồng, bè bạn, mà hạt nhân là đạo trung hiếu, cùng với những việc lập quan phân chức, biết người giao việc, nhằm ổn định lòng người. Như vậy là cục diện "độc tôn Nho thuật" thời Hán Vũ Đế, kinh học nhất thống thiên hạ thời Lưỡng Hán bị phá vỡ, trong giới tư tưởng , giới học thuật lại một lần nữa xuất hiện cục diện "Trăm nhà đua tiếng" khá tự do và cởi mở. Tư tưởng Huyền Học viện Đạo, nhập Nho, dung hợp Nho và Đạo trở thành một trọng điểm và trung tâm không thể xem thường trong cuộc tranh luận giữa các trào lưu tư tưởng xã hội thời kì này.

Do ảnh hưởng của Huyền học, tư tưởng về tâm thời kì Ngụy Tấn - Nam Bắc Triều đã xuất hiện sắc thái riêng của nó: Lưu Thiệu lấy tâm chất để bàn về tài tính (dĩ tâm chất luận tài tính), coi trọng ý thức chủ thể của thần dân, chọn lựa và cất nhắc hiền tài cho vương triều theo những tiêu chuẩn khá khách quan. Vương Bật chủ trương trời đất lấy vô làm gốc (dĩ vô vi bản), thánh vương lấy vô làm tâm (dĩ vô vi tâm), lấy tâm trăm họ làm tâm (dĩ bách tính chi tâm vi tâm), chí tồn công thành (giữ vững chí, thành thục) lấy bản thể, ý thức luân lí đạo đức để giải thích tâm, điều đó đã tăng cường hơn nữa ý thức chủ thể của thần dân. Còn tư tưởng vô tâm ứng vật, tâm hóa với vật của Quách Tượng đã biểu lộ rõ sắc thái riêng hỗn hợp giữa Huyền học với Nho và Đạo. Trong tư tưởng thần tham tạo hóa, tâm di vạn vật của Cát Hồng, (thần giá nhập tạo hóa, tâm để lại vạn vật) hàm nghĩa tư duy, sức ý chí và sức lựa chọn của chủ thể và đạo dưỡng sinh được hình thành trên cơ sở đó, đã có cống hiến nổi bật trong việc tìm tòi những điều huyền bí của sinh mệnh. Các tư tưởng tâm tác vạn hữu, tâm thể không vô của Phật giáo lại càng nâng cao thêm một bước mạnh mẽ hơn nữa trình độ tư duy trừu tượng của tâm và làm cho nó ngày càng phong phú thêm lên. Sự phát triển hàm nghĩa tư tưởng về tâm thời kì này đã biểu hiện nổi bật về hai mặt: Thứ nhất là ý thức chủ thể của thần dân được coi trọng thêm một bước. Thứ hai là tư tưởng lấy tâm làm bản thể được xác lập từng bước, hơn nữa còn được phát triển khá mạnh trong Huyền học, nhất là trong tư tưởng Phật giáo.

Tiết I - Lấy tâm chất bàn về tài tính của Lưu Thiệu.

Lưu Thiệu là nhà tư tưởng, nhà văn học của Triều Ngụy thời Tam Quốc sống vào khoảng cùng thời với Mậu Tập

(186 - 245). Trong thời kì Ngụy Tấn - Nam Bắc Triều, Huyền học đã thay thế cho thuyết cảm ứng giữa trời và người thịnh hành trong thời nhà Hán, con người không còn cầu khẩn lực lượng thiên, thần có ý chí chi phối tự nhiên và xã hội, cũng không lấy uy quyền của trời để khống chế ý thức chủ thể của vua chúa cũng như ý thức chủ thể của thần dân, mà muốn đi tìm bản thể sau lưng các sự vật hiện thực tự trong bản thân nó. Tào Ngụy thực hành chế độ cửu phẩm trung chính, lấy việc bình phẩm nhân vật làm cơ sở chọn lựa cất nhắc quan lại, điều đó đã làm cho mọi người có sự coi trọng và suy nghĩ về tài tính của cá nhân. "Nhân vật chí", trước tác quan trọng của Lưu Thiệu, chuyên bàn về tâm lí, tài tính của con người và việc làm thế nào để nhận biết, chọn lựa, cất nhắc nhân tài, chính là lấy tâm chất bàn về tài, tính, đã phản ánh sự cố gắng của con người nhằm giương cao ý thức luân lí đạo đức và ý thức chủ thể của thần dân, nhằm cố gắng ngẩng đầu lên trước sức đè nén của ý chí "trời".

1. Tâm chất quyết định tài, tính.

Lưu Thiệu cho rằng tài năng của con người là do tính tình cố hữu của con người mà có. "Vật sinh ra có hình, hình có thần tinh, về tinh thần mà đã biết được thì cũng lí tận tính" (Vật sinh hữu hình, hình hữu thần tinh, năng tri tinh thần, tắc cùng lí tận tính). ("Nhân vật chí. Cửu trưng", dưới đây chỉ ghi chú tên bài). Hình là chỉ thân thể con người; thần tinh là chỉ năng lực, tinh thần của con người; lí là chỉ tâm lí, qui luật; tính là chỉ bản tính của con người. Xuất phát từ kết cấu lôgíc hình vật - thần tinh - lí tính, ông cho rằng tài năng, bản tính của con người có quan hệ chặt chẽ với tố chất thân thể của con người. "Cái tính phải tận (thấu

triệt), đó là đặc trưng cửu chất. Vậy thì khí chất người êm dịu hay gay gắt, là ở thần, cái thực sáng hay tối là ở tinh, các thế dũng cảm hay rút rát là ở gân, cái dáng thực mạnh hay yếu là ở cốt, quyết đoán vội vàng hay bình tĩnh là ở khí, tính buồn thảm hay thích thú là ở sắc, hình lệch hay ngay là ở hình dáng bên ngoài của con người, thái độ thay đổi là ở dung (vẻ mặt), trạng thái gấp hay hoãn là ở ngôn". (Tính chi sở tận cửu chất chi trung dã. Nhiên tắc bình pha chi chất tại vu thần, minh ám chi thực tại vu tinh, dũng khiếp chi thế tại vu cân, cường nhược chi thực tại vu cốt, đáo tĩnh chi quyết tại vu khí, thảm dịch chi tình tại vu sắc, suy chính chi hình tại vu nghi, thái độ chi động tại vu dung, hoãn cấp chi trạng tại vu ngôn). (Như trên) Như vậy, các trạng thái của tài tinh như êm dịu hay gay gắt, sáng hay tối, dũng cảm hay rút rát, mạnh hay yếu, vội vàng hay bình tĩnh, buồn thảm hay thích thú, lệch hay ngay, thái độ thay đổi, trạng thái gấp hay hoãn,... đều là do tố chất thân thể của con người quyết định. Tố chất thân thể của con người bao gồm 9 phương diện, tức là thần, tinh, gân, cốt, khí, sắc, nghi, dung, ngôn.

Thần ở đây chỉ khí chất, tinh thần của con người, chứ không phải là thần có chỉ ở ngoài nhân cách của con người. Khí chất tinh thần và tình trạng thân thể của con người quyết định tài tính của họ, tâm lí, tố chất của con người biểu hiện trực tiếp qua hình dung, thanh sắc, tình cảm của con người biểu hiện ra. "Cho nên tâm chất trong sáng thẳng thắn thì hình dáng bên ngoài của nó cứng rắn kiên cường; tâm chất quyết đoán thì hình dáng bên ngoài của nó dũng mãnh; tâm chất bình lặng thì dung nghi của nó an nhàn". (Cố tâm chất lượng trực, kì nghi kính cố. Tâm chất hưu

quyết, kì nghi tiến mãnh. Tâm chất bình lí, kì nghi an nhàn) (Như trên). Tố chất tâm lí nội tại của con người khác nhau thì biểu hiện ra dáng điệu cử chỉ bên ngoài cũng khác nhau.

Qua dáng vẻ, bên ngoài của con người có thể đánh giá tố chất bên trong của họ, từ đó mà có thể nắm được mối liên hệ nội tại giữa tố chất với dáng vẻ bên ngoài: "Đã là người thì phải có đủ chín đặc trưng, tức là các đức tính thuần túy như tố chất êm dịu, trong minh mẫn ngoài sáng sủa, gân chắc thân cứng, âm thanh trong trẻo, mầu sắc đẹp mắt, dáng điệu bên ngoài chính trực". (Kì vi nhân dã, chất tố bình đạm, trung duệ ngoại lãng, cân kình thực cố, thanh thanh sắc dịch, nghi chính dung trực, tắc cửu trưng giai chí, tắc thuần túy chi đức dã). (Như trên). Ông đã gọi những người có được sự thống nhất hoàn mỹ từ tố chất nội tại đến hình dáng cử chỉ bên ngoài là người có đạo đức thuần túy.

Tố chất tâm lí nội tại của con người có tác dụng quyết định đối với tài tính của họ, song muốn thấu hiểu đúng đắn nhân vật phải nắm vững cái căn bản, nắm vững đặc trưng bản chất của sự vật, không được tùy ý chủ quan. Lưu Thiệu đề ra: "Cái cốt yếu cần hỏi thăm tìm kiếm không phải ở chỗ nhiều hay ít mà là nhằm vào những chỗ đặc trưng bản chất chưa rõ, tin vào tai mình chứ không nên tin vào mắt, nên người ta cho là đúng thì sáng lòng sáng dạ, người ta cho là sai thì phải chuyển hóa ý tứ ngay.

Hơn nữa, khi xem xét vật người ta cũng có khi tự mình ngộ nhận, yêu ghét lẫn lộn, kì tình hàng vạn lí do, không rõ nguồn gốc thì tất phải tin người thôi!". (Phù thái phỏng chi yếu, bất tại đa thiểu, nhiên trưng chất bất minh giả, tín nhĩ nhi bất cảm tín mục, cố nhân dĩ vi thị tắc tâm tùy nhi

minh chi, nhân dĩ vi phi tắc ý chuyển nhi hóa chi... thả nhân sát vật, diệc hữu tự ngộ, ái tăng kiêm chi, kì tình vạn nguyên, bất sướng kì bản, hồ khả tất tín!). ("Thất mậu"). Việc khảo sát nhân tài không phải ở chỗ số lần nhiều ít, mà là ở chất lượng, không tùy theo sự yêu ghét của mình, mà ở chỗ nắm vững cái căn bản của nó, xem xét kĩ lưỡng bản chất thực tại khách quan của nó. Nếu căn bản không rõ mà người khảo sát cứ căn cứ vào cái đúng sai, cái chê bai và khen ngợi của mọi người đối với người ta để có những phán đoán thì sẽ sai lầm. "Cho nên người biết về con người thì lấy mắt uốn nắn cái tai, người không biết về con người thì lấy tai làm hỏng mắt, nên các sĩ phu ở làng xã dù cho tất cả đều khen hay tất cả đều chê cả thì chưa thể xem là đúng được". (Cố tri nhân giả, dĩ mục chính nhĩ, bất tri nhân giả dĩ nhĩ bại mục, cố châu lư chi sĩ giai dự giai hủy vị khả vi chính dã). Các hiện tượng tai nghe mắt thấy chưa hẳn đều đã phản ánh được bản chất sự vật. Muốn nhận thức được bản chất phức tạp của con người phải phát huy mạnh mẽ tác dụng tư duy chủ thể của tâm, đồng thời thông qua sự quan sát (mắt) tỉ mỉ để uốn nắn những sai lầm do cái nghe (tai) dễ tin, như vậy cũng có nghĩa là "lấy mắt uốn nắn cái tai", chứ không phải "lấy tai làm hỏng mắt".

Trong việc xem xét để hiểu về nhân vật, phải phát huy tác dụng của "Tâm" của tư duy chủ thể, không những không được cả tin lời đồn, theo đuôi người khác ca ngợi hay chê bai, hơn nữa, cũng không được dựa vào tình cảm chủ quan để đi tới kết luận sai lầm.

Lưu Thiệu nói: "Yêu ghét thiện ác, đấy là thói thường của nhân tình. Nếu không hiểu rõ bản chất hoặc lẫn lộn tốt xấu đúng sai thì còn gì phải bàn! Người không thiện tuy

sai, nhưng cũng còn có cái đúng, lấy cái đúng của họ làm sở trường của bản thân, thì tự nhiên mà tình thông ý thân, tuy nhiên cũng đừng quên cái ác của nó. Người thiện tuy là thiện, nhưng cũng còn có chỗ khiếm khuyết, lấy những khiếm khuyết của họ mà làm lu mờ cái tốt của mình, lấy sở trường của họ làm nhẹ đi sở đoản của mình, thì như vậy không tự biết được, nên đã đi ngược lại chí khí; nếu quên đi cái thiện của họ, thì sẽ mơ hồ lẫn lộn với người ác". (Phù ái thiện tật ác nhân tình sở thường. Cẩu bất minh chất, hoặc sơ thiện thiên phi, hà dĩ luận chi! Phù thiện phi giả, tuy phi do hữu sở thị, dĩ kì sở thị thuận kì sở trường, tắc bất tự giác tình thông ý thân, hốt vọng kì ác. Thiện nhân, tuy thiện, do hữu sở phạt, dĩ kì sở phạt, bất minh kì trường, dĩ kì sở trường, khinh kì sở đoản, tắc bất tự tri, chí quai khí vi, hốt vong kì thiện, thị hoặc vu ái ác giả dã). (Như trên).

Yêu ghét, thiện ác là thường tình của con người. Nhưng, những kẻ khéo ngụy trang thường lấy một số "hành vi thiện" nào đấy để gây ấn tượng giả nhằm che đậy hành vi xấu xa độc ác của họ. Người đức hạnh cao thượng cũng không hẳn không có chỗ yếu kém. Nếu chỉ lấy cái yếu kém của họ để khái quát cái đức hạnh cao thượng của họ hoặc lại xuất phát từ yêu ghét của cá nhân thì sẽ chỉ nhìn thấy chỗ thiếu sót của họ chứ không thấy được sở trường của họ, hoặc ngược lại, chỉ nhìn thấy một mặt tốt của họ mà không thấy mặt thiện ngụy trang của họ thì cũng không có cách gì nhận rõ bản chất và cái cốt lõi của họ được.

Vì vậy, phải hết sức tránh việc xuất phát từ tình cảm yêu ghét của cá nhân mà làm mơ hồ nhận thức đối với bản chất của sự vật.

Muốn hiểu được bản chất nhân vật, còn phải xử lí tốt quan hệ giữa "tâm" và "chí", tức quan hệ giữa tố chất nội tại và chí hướng. Vì vậy, Lưu Thiệu nêu ra mệnh đề "tâm nhỏ chí lớn" (tâm tiểu chí đại). "Chí lớn cho nên dẹp đi được tất cả mọi sự vật để đảm nhiệm công việc, tâm nhỏ cho nên cẩn thận với điều dữ hoặc sai lầm... Từ đấy mà luận ra thì người tâm nhỏ chí lớn chính là đạo thánh hiền vậy; người tâm lớn chí lớn thì là bậc tuấn tú hào kiệt vậy; kẻ tâm lớn chí nhỏ thì là loại ngông nghênh vậy, kẻ tâm nhỏ chí nhỏ là kẻ hèn nhát. Xem xét chúng nhân, thường hoặc là bỏ sót cái tâm nhỏ, hoặc lại thôi phòng cái chí lớn của họ, thế là nhầm lẫn giữa người lớn lao và kẻ bé nhỏ vậy..." (Chí đại sở dĩ kham vật nhiệm dã, tâm tiểu sở dĩ thận cữu hối dã... Do thử luận chi, tâm tiểu chí đại iga, thánh hiền chi luân dã, tâm đại chí đại giả, hào kiệt chi tuấn dã; tâm đại chí tiểu giả, ngao đãng chi loại dã, tâm tiểu chí tiểu giả, câu lật, chi nhân dã. Chúng nhân chi sát, hoặc lậu kì tâm tiểu, hoặc tráng kì chí đại, thị ngộ vu tiểu đại giả dã). (Như trên).

Chí lớn tâm nhỏ, tức là chí hướng cao xa to lớn, hành vi chắc chắn, cẩn thận tỉ mỉ; chí hướng cao xa to lớn, tính cách trong sáng cởi mở mà không tránh khỏi sơ ý, vô tâm, thì thuộc lớp người hào kiệt; còn những kẻ mưu cầu leo cao nhảy xa, tâm địa nhỏ hẹp, thì thuộc loại người cao ngạo ngông nghênh, tầm mắt chật hẹp, tẩn mẩn tỉ mỉ thì là bọn nhu nhược. Ông lấy Chu Văn Vương làm thí dụ, nói rằng: "Thơ vịnh Văn Vương cẩn thận nghiêm túc, không lớn tiếng ầm ĩ mà nhỏ nhẻ vậy; khi thế bừng bừng làm vua thiên hạ, chí lớn vậy". (Thi vịnh Văn Vương, tiểu tâm dục dục, bất đại thanh dĩ sắc, tiểu tâm dã, Vương hách tự nộ, dĩ đối vu

thiên hạ, chí đại dã). (Như trên) Lấy tâm nhỏ (cẩn thận) chí lớn làm cái đức tốt của bậc thánh hiền. Con người khác nhau thì chí hướng và tố chất của họ cũng mỗi người mỗi khác nhau, điều kiện thành tài cũng mỗi người mỗi khác nhau, vì thế mà thành tài nhanh hay chậm cũng không giống nhau. "Nhân tài khác nhau thành tài có sớm, có muộn" chú ý phân biệt các đặc chất khác nhau của nhân tài cùng với sự thành tài sớm hay muộn, để khỏi làm mai một nhân tài.

Tóm lại, Lưu Thiệu bàn về tâm, hàm nghĩa chủ yếu của nó là chỉ tố chất tâm lí, tư duy chủ thể nội tại của con người. Ông bàn về tâm có đề cập đến "Tâm chất" và nghi dung (dáng điệu bên ngoài), đã đề ra các mệnh đề như "Tâm thay đổi theo sự đúng sai của con người", "Tâm nhỏ chí lớn". Ông đã kết hợp tố chất tâm lí nội tại của con người với hình thể và nghi dung của con người, lấy đó làm căn cứ nội tại cho việc đánh giá nhân vật, nhận biết nhân tài.

II. Tâm bình mong ở đắc đạo.

Lưu Thiệu bàn về tâm, có liên hệ nhất định với đạo, tính, lí.

Tâm với đạo. Lưu Thiệu kế thừa tư tưởng "phản giả đạo chi động" (cái ngược lại là sự vận động của đạo) của Lão Tử, lấy qui luật chuyển hóa mâu thuẫn để giải thích "đạo" Ông nói: "Cái phản lại thế của vật được quân tử gọi là đạo vậy. Cho nên người quân tử biết uốn mình để có thể vươn lên, biết chịu nhẫn nhục mà không từ gian khó, biết nhường bước chịu nhịn để có thể thắng địch, cho nên hạ mình mà không băn khoăn gì, cuối cùng chuyển họa thành phúc biến thù thành bạn, làm cho thù hận không kéo dài sang đời sau

mà danh thơm còn lưu mãi về sau; đạo quân tử như vậy há không phải phong phú dư dật đó sao? (Vật thể chi phản nãi quân tử sở vị đạo dã. Thị cố quân tử tri khuất chi khả dĩ vi thân, cố hàm nhục nhi bất từ, tri ti nhượng chi khả dĩ thắng địch, cố hạ chi nhi bất nghi, cập kì chung cực nãi chuyển họa vi phúc, khuất thù vi hữu, sử nô thù bất diện vu hậu tự nhi mĩ danh tuyên vu vô cùng, quân tử chi đạo khỉ bất dụ hồ!) (Thích tranh").

Tìm hiểu qui luật chuyển hóa mâu thuẫn từ xu thế phát triển của sự vật, từ đó mà lấy khuất phục để đứng lên, lấy yếu kém mà thắng lớn mạnh, chuyển họa thành phúc, biến thù thành bạn, đấy chính là nguyên tắc và phương pháp mà người quân tử nên nắm vững. Ông nói: "Bình tâm vững chí, không có gì thích hợp mà cũng không có gì không thích hợp, chỉ mong sao được đắc đạo mà thôi." (Tâm bình chí dụ, vô thích vô mạc, kì vu đắc đạo nhi dĩ hĩ) (Tài lí). Tâm bình, khí hòa, ý chí minh mẫn không vướng vào vòng tranh cãi phải trái, nặng bên này nhẹ bên kia, chỉ mong sao phù hợp với nguyên tắc chính trị đúng đắn. Đã phù hợp với nguyên tắc chính trị đúng đắn thì có thể đi sâu vào lòng người mà mọi việc đều trôi chảy không có vướng mắc gì. Cho nên, "Cái chất của nhân tình đã có lòng thành thực yêu kính, thì nó cùng một thể với đạo đức làm rung động và được lòng người, nên đạo không thể không thông suốt được" (Nhân tình chi chất hữu ái kính chi thành, tắc dữ đạo đức đồng thể, động hoạch nhân tâm, nhi đạo vô bất thông dã). ("Bát quan"). Cái tâm trong "bình tâm, vững chí" là chỉ ý thức chủ thể, đạo là chỉ việc thực hiện đạo đức.

Tâm với tính, lí. Lưu Thiệu cho rằng: "Bản chất nhân vật xuất ra ở tình tính, lí của tình tính hết sức tinh vi huyền

diệu, ngoài thánh nhân điều tra xem xét còn ai có thể nghiên cứu được?" (Nhân vật chi bản xuất hồ tình tính, tình tính chi lí thậm vi nhi huyền, phi thánh nhân chi sát, kì thục năng cứu chi tai?) (Cửu trưng"). Tình tính là tiêu chuẩn căn bản để hiểu biết về nhân vật; cái đạo lí hàm chứa trong tiêu chuẩn căn bản đó, chính là lí. Thánh nhân có thể nhận thức được đạo lí huyền diệu uyên thâm đó. Nhưng, tình tính của con người cũng có ngay thẳng, có thiên lệch, nó thực ra không phải đều giống nhau cả. Những người có tình tính lệch lạc thường lấy ý thức chủ quan của mình làm tiêu chuẩn, để nhận xét đánh giá về nhân vật. "Tính có chín cái thiên lệch, mỗi cái đều có lí của nó, từ tâm mà ra. (Tính hữu cửu thiên, các tùng kì tâm chi sở khả dĩ vi lí). ("Tài lí"); Lấy nhận thức chủ quan làm tiêu chuẩn, tất nhiên khi tính tình thiên lệch thì khó nhận xét đánh giá nhân vật được khách quan, toàn diện. Có thể thấy, tâm là tư duy, nhận thức của chủ thể; tính (tình tính) là bản tính, tai tính; lí là đạo lí, là căn cứ nội tại. Tâm phản ánh lí, lí quyết định tính. Nếu tính thiên lệch thì ảnh hưởng đến tính toàn diện của nhận thức, từ đó dẫn đến sự nhận thức phiến diện đối với đạo lí và căn cứ quyết định tài tính.

Cống hiến chủ yếu của Lưu Thiệu đối với phạm trù tâm là ở chỗ ông đã giải cứu tâm, với tư cách tư duy, ý thức và tố chất tâm lí của chủ thể, ra khỏi sự đè nén của trời và thần; đồng thời đã cố gắng vận dụng nó vào việc bình phẩm nhân vật và chọn lựa cất nhắc nhân tài; đã tiến hành thăm dò rất có giá trị và rất hiệu nghiệm đem lại nhiều kết quả nhằm chọn lựa và cất nhắc nhân tài một cách tương đối khách quan, có tác dụng nêu gương hết sức quan trọng cho đời sau.

Năm 1937, Đông Phương học xã của Mỹ đã phiên dịch và xuất bản cuốn "Nhân vật chí" của Lưu Thiệu và lấy tên là "Nghiên cứu về năng lực của con người"[1]; Cuốn sách này đã có ảnh hưởng nhất định đối với Trung Quốc và thế giới đương đại.

Tiết II. Lấy vô làm tâm (Dĩ vô vi tâm), của Vương Bật.

Vương Bật (226 - 249) là danh sĩ, nhà huyền học triều Ngụy thời Tam Quốc.

Hạt nhân của cuộc tranh luận triết học thời Ngụy - Tấn là sự biện luận về "hữu" và "vô" (có và không có). Nếu nói rằng Lưu Thiệu với tư tưởng "Gốc của nhân vật xuất ra ở tình tính... Đã có hình chất thì có thể cầu được". (Nhân vật chi bản xuất hồ tình tính... cẩu hữu hình chất, do khả tức nhi cầu chi). ("Nhân vật chí - cửu trưng"), nghĩa là lấy hữu (có) làm gốc, thì cái mà Vương Bật gọi là trời đất "lấy vô (không có) làm tâm", (dĩ vô vi tâm) rõ ràng, là đã lấy vô (không có) làm gốc. Lưu Thiệu lấy tâm chất bàn về tình tính, đã phản ánh sự coi trọng đối với ý thức chủ thể của thần dân; còn Vương Bật với "Thánh nhân không có thường tâm, lấy tâm trăm họ làm tâm", "lấy không có làm tâm" đã dắt dẫn ý thức chủ thể của vua chúa đi theo phương hướng nhất trí với ý thức chủ thể của thần dân, đã phản ánh sự coi trọng hơn nữa đối với ý thức chủ thể của thần dân.

---

1. Xem thêm: "Hán Ngụy Lục Triều tâm lí tư tưởng nghiên cứu" của Yến Quốc Tài, Hồ Nam nhân dân xuất bản xã, 1984, trang 131.

I. Trời đất lấy vô (không có) làm tâm (thiên địa dĩ vô vi tâm)

Huyền học thời Ngụy Tấn truy tìm bản thể đằng sau hiện tượng, cố gắng nghiên cứu thảo luận về chúa tể của vạn vật trong trời đất. Vương Bật nói: "Trời đất tuy rộng, lấy vô làm tâm. Thánh vương tuy lớn lấy hư làm chủ". (Thiên địa tuy quảng, dĩ vô vi tâm, thánh vương tuy đại, dĩ hư vi chủ) (Vương Bật tập hiệu thích - Lão Tử đạo đức kinh chú"; dưới đây chỉ ghi chú tên bài). Bản chất của trời đất là hư vô. Noi gương trời đất lấy hư vô làm bản thể, chính là cái chất phác vô vi. "Vật chất phác lấy vô làm tâm vậy, cũng là vô danh, nên sẽ đắc đạo, đâu giữ chất phác nữa". (Phác chi vi vật, dĩ vô vi tâm dã, diệc vô danh, cố tương đắc đạo, mạc nhược thủ phác). (Như trên). Chất phác là trạng thái hỗn độn của sự vật sản sinh ra từ trong "hư vô", mà hỗn độn cũng tức là không có tên gì cả. Những người thực sự nắm vững qui luật của sự vật có đạo kì diệu, không phải là ở đâu cũng tìm thấy được; mà họ thường duy trì trạng thái hỗn độn chất phác, kiên trì vô vi tự nhiên. Trời đất lấy vô vi làm bản thể, giữ chất phác là lấy vô làm tâm; "tâm" ở đây tương thông với "tâm" bản thể.

Lấy bản thể giải thích tâm, điều này đã được nói rất rõ trong "Chu dịch chú" của Vương Bật. "Quẻ phục thấy tâm trời đất ư? Trời đất lấy vô làm tâm vậy. Yên lặng cho đến hư vô là bản chất của nó nên trong lúc ngừng nghỉ mới thấy tâm trời đất được. Nếu nó lấy hữu (có) làm tâm, thì khác loại, và sẽ không có được cái cụ thể của nó". (Phục kì kiến thiên địa chi tâm hồ? Thiên địa dĩ vô vi tâm giả dã. Tịch nhiên chí vô thị kì bản dã, cố động tức địa trung, năi thiên

địa chi tâm kiến dã. Nhược kì dĩ hữu vi tâm, tắc dị loại vi hoặc kì cụ lục).

Quẻ phục ngũ âm nhất dương, bắt đầu từ nhất dương đó là tượng tự nhiên nhi nhiên sinh ra ở cây cỏ. "Thoán truyền" nói: "Quẻ phục thấy tâm trời đất ư?" Chúng tỏ trời đất vốn là cái "tịch nhiên chí vô" (yên lặng cho đến hư vô); sự sản sinh ra vạn vật là tự nhiên vô vi, không phải là có mục đích, là hữu vi. Vương Bật nói rất rõ ràng là "lấy vô (không có) làm gốc", ông còn nói: "Lấy vô (không có) làm tâm", như vậy rõ ràng là đã lấy bản thể để giải thích tâm.

Từ thời Tần Hán trở đi, phần lớn đã giải thích "tâm" là "chúa tể", là "căn bản". Trong "Hoài Nam Tử. Tinh thần huấn": "Tâm là chủ của hình", Trong "Quỷ cốc Tử. Tách nhập: "Tâm là gốc của sinh mệnh"; trong Xuân Thu phồn lộ. Tuân thiên chỉ đạo" : "Tâm là vua (quân) của khí"...; Tất cả đều lấy tâm làm chúa tể của hình thể, ngũ tạng, sinh mệnh, thần khí; ở mỗi tác phẩm giải thích cụ thể về tâm không thật giống nhau, nhưng đều coi tâm là "chủ", là "bản", là "vua". Nghĩa chúa tể căn bản của nó tương đối gần với ý nghĩa bản thể của vạn vật. Vương Bật đã kế thừa toàn bộ những cái đó và làm cho no càng rõ ràng và đúng đắn thêm lên.

Lấy vô làm tâm, hàm nghĩa thực sự của nó là mong muốn thánh nhân, vua chúa vô tư, vô dục, để luôn luôn được đúng vững. "Trời vì vật, nước lửa không thể làm hại, sắt đá không thể làm mòn. Dùng nó ở tâm thì hùm beo cũng không thể nào đưa nanh vuốt của mình vào được, kiếm sắc dao nhọn cũng không còn tác dụng gì của mình nữa, như vậy thì làm gì mà còn bị nguy hại được nữa cơ chú!"

(Thiên chi vi vật, thủy hỏa bất năng hại, kim thạch bất năng tàn. Dụng chi vu tâm, tắc hổ tự vô sở đầu kì trảo giác, binh qua vô sở dung kì phong nhẫn, hà nguy đãi chi hữu hồ!) (Như trên).

Vô tư, vô dục, vô sở cầu ở người thì người cũng sẽ không thể làm hại mình hơn được, cũng không thể đặt mình vào chỗ chết được. Cho nên Vương Bật lấy "vô sinh" làm cái căn bản cho dưỡng sinh. "Người biết dưỡng sinh thì không lấy sinh làm sinh, nên không có chỗ chết (vô tử địa). Vì thế, vật nếu không vì đòi hỏi mà xa rời bản chất của nó, không vì dục mà thay đổi cái chân thực của nó, thì dù có quân tiến vào cũng không bị hại, lục binh xông tới cũng không xâm phạm được" (Thiện nhiếp sinh giả, vô dĩ sinh vi sinh, cố vô tử địa. Cố vật cẩn bất dĩ cầu li kì bản, bất dĩ dục du kì chân, tuy nhập quân nhi bất hại, lục hành nhi bất phạm dã). (Như trên). Không lấy sinh làm sinh chính là vô dục, vô cầu, lấy vô làm gốc, lấy vô dục, vô cầu làm người thực sự có đạo.

Tư tưởng lấy vô tư, vô dục, vô sở cầu làm gốc, trên một mức độ nhất định, là sự phê phán đối với trào lưu lối sống xã hội ham mê theo đuổi và sùng lợi của các sĩ tộc môn phiệt đương thời, điều đó có ý nghĩa hiện thực nhất định. Vương Bật nói: "Nhiều người mê say sắc dục, lao vào đường danh lợi, dốc cả tâm sức vào đua chen nhau, rầm rầm rộ rộ như đi hưởng đồ tế lễ, như mùa xuân lên ngôi". (Chúng mê vu mĩ tiến, hoặc vu vinh lợi, dục tiến tâm cánh, cố hi hi như hưởng thái lao, như xuân đăng đài dã). (Như trên). Cách phê phán này tuy hết sức yếu ớt, hơn nữa còn dễ bị lợi dụng để tô điểm cho thói ham mê theo đuổi và sùng

lợi, song cũng đã phản ánh một xu hướng theo đuổi truy tìm những nhân cách cao thượng của các triết nhân.

"Mọi người không ai là không mang hoài vọng ôm ấp chí hướng, tràn đầy tâm huyết cho nên nói "đều có tôi" là vậy. Chỉ có một mình bản thân lại cứ nhởn nhơ thản nhiên vô vi, vô dục thì cũng chẳng khác nào là kẻ vất đi vậy". (Chúng nhân vô bất hữu hoài hữu chi, doanh dật hung tâm, cố viết giai hữu dư dã. Ngã độc khoách nhiên vô vi vô dục, nhược di thất chi dã). (Như trên). Mọi người đều nắm lấy cái hữu (có) chạy theo cái dục, như là hữu sở đắc (mà được); mà chỉ riêng có bản thân mình vô sở vị, vô sở cầu, hình như vô sở đắc (không được gì), thì trên thực tế chính cái vô sở đắc (không được gì) này mới tỏ rõ cái thanh cao của mình. Vô dục, vô cầu mới chính là bản tính của những người thực sự có đạo. Cái thanh đạm mà Vương Bật nói tới, đã phản ánh sự phê phán trên mức độ nhất định của ông đối với trào lưu lối sống (thế phong) ham mê theo đuổi dục lợi và một sự theo đuổi truy tìm nhân cách cho riêng mình.

II. Lấy tâm thiên hạ làm tâm (Dĩ thiên hạ chi tâm vi tâm)

Từ Tần Hán trở đi, song song với việc xác lập cục diện chuyên chế quân chủ tập quyền trung ương, thì phạm trù tâm với tư cách là ý thức chủ thể, chủ yếu được phát triển theo hai phương hướng: Một mặt là, ý thức, ý chí chủ thể của vua chúa bành trướng vô hạn, trở thành ý chí quyền lực quốc gia, chân lí cuối cùng và tín điều ngự trị tất cả (kể cả tôn giáo); mặt khác là, ý thức, ý chí chủ thể của thần dân thì bị đè nén, dẫn đến tình trạng trong thời gian rất

dài, hầu như hoàn toàn trở thành vật phụ thuộc vào ý chí và ý thức chủ thể của vua chúa.

Trong "Xuân thu phồn lộ. Ngọc bôi" có nói: "Vì thần dân đều một lòng cho rằng không thể một ngày không có vua... cho nên đã hạ dân xuống mà tôn vua lên, đã hạ vua xuống mà tôn trời lên, đây chính là cái đại nghĩa của "Xuân thu" vậy. (Duyên dân thần nhất tâm, bất khả nhất nhật vô quân. ... Cố khuất dân nhi thân quân, khuất quân nhi thân thiên, "Xuân thu" chi đại nghĩa dã). Lấy ý chí của thần dân phục tùng vua chúa, lấy ý chí của vua chúa phục tùng ý trời, đó chính là sự phản ánh điển hình của hàm nghĩa này. Thời kì Ngụy - Tấn, ý thức và ý chí chủ thể của thần dân có được đề cao lên. Điều này có thể thấy qua ý "lấy tâm chất bản về tài tính" của Lưu Thiệu, và cũng có thể thoáng thấy một chút trong tư tưởng "lấy tâm thiên hạ làm tâm" của Vương Bật.

Vương Bật nói: "Người đại chế lấy tâm thiên hạ làm tâm nên không bị chia cắt" (Đại chế giả, dĩ thiên hạ chi tâm vi tâm, cố vô cát) (Như trên). Người đại chế là chỉ những người có đạo hoặc thánh nhân. "Lão Tử" nói: "Thánh nhân không có thường tâm, lấy tâm trăm họ làm tâm", cho rằng lấy tâm trăm họ làm tâm là một đặc trưng quan trọng của thánh nhân. Vương Bật nói: "Người lớn, thì rộng rãi tỏa khắp không cùng," ("Lão Tử chỉ lược"); thánh nhân "tìm phương sách để dắt dẫn vật, trừ bỏ cái tà của nó, chứ không lấy phương sách để chia cắt vật" ("Lão Tử đạo đức kinh chú"). Những điều đó đều nói rõ đại chế là chỉ những người rất khéo cai trị thiên hạ, tức thánh nhân. Thánh nhân biết cai trị thiên hạ, bản thân không có tâm cố định bình thường lâu dài mà lấy tâm trăm họ trong thiên hạ làm tâm. Đấy

chính là nói, ý thức chủ thể của thần dân trong thiên hạ chính là ý chí của thánh vương. "Đúng là thu hút thánh nhân về với thiên hạ, thì tâm không còn làm chủ được vậy; toàn tâm vì thiên hạ, thì ý không còn là thích hợp hay không nữa". (Thị dĩ thánh nhân chi vu thiên hạ hấp hấp yên, tâm vô sở chủ dã; vị thiên hạ hỗn tâm yên, ý vô sở thích mạc dã) (Như trên).

Thánh nhân trị li thiên hạ, tâm không có phân biệt, không nặng về bên này nhẹ về bên kia, đó cũng chính là lấy tâm trăm họ trong thiên hạ làm tâm. Đấy cũng chính là sự kế thừa và phát huy ý của Khổng Tử : "Người quân tử ở trong thiên hạ, không có gì thích hợp, mà cũng không có gì không thích hợp, chỉ có so sánh với nghĩa mà thôi". (Quân tử chi vi thiên hạ dã, vô thích dã, vô mạc dã, nghĩa chi dữ tỉ) ("Luận ngữ, Lí nhân")

Tâm là chỉ ý thức chủ thể, vừa bao gồm ý thức chủ thể của thánh nhân, vua chúa, lại vừa bao gồm ý thức chủ thể của thần dân; hai cái đó nhất trí với nhau.

Lấy tâm trăm họ làm tâm là lấy tĩnh làm chính, tránh nóng vội, làm kinh động trăm họ, giữ vững sự bình yên cho quốc gia xã hội. Vương Bật, trong khi giải thích về ý "trị đại quốc giống như chế biến thức ăn tươi" (Trị đại quốc nhược phanh tiểu tiên) của Lão Tử đã nói: "Không làm rối tinh lên. Nóng vội thì hại nhiều; bình tĩnh thì chân thực cả. Cho nên nước càng lớn càng phải lấy tĩnh là chính, sau đó thì mới được lòng dân rộng rãi". ("Lão Tử đạo đức kinh chú"). Quốc gia an ninh rồi thì sẽ được lòng dân, lòng người, lòng quần chúng. Đấy chính là "lấy tâm thiên hạ mà nhìn cái đạo trong thiên hạ vậy". (Như trên). Ông nhấn mạnh

cái tâm của thánh vương phải luôn luôn tương thông với đông đảo thần dân, đó là điều khó làm mà rất đáng quí.

III- Giữ lòng thành thực, lấy đạo đức làm tâm (Tâm tồn công thành, dĩ đạo đức vi tâm).

Lấy tâm trăm họ thiên hạ làm tâm cũng chính là giữ lòng thành thực; điều này động chạm đến hàm nghĩa của tâm về tầng thứ và phương diện luân lí đạo đức.

Vương Bật nói: "Những người cứng rắn nói năng đúng mực thì được lòng dân, làm được việc và thành công. Những người tuy có làm trái với nghĩa thường, song có ý cứu giúp", người khác, giữ lòng thành thực vì cái chung giữ đạo tín nghĩa, làm sáng công mình, làm gì có sai lầm chứ?" (Thế cương cứ thuyết, nhi đắc dân tâm, năng can kì sự, nhi thành kì công giả dã. Tuy vi thường nghĩa, chí tại tế vật, tâm tồn công thành, trứ tín tại đạo, dĩ minh kì công, hà cứu chi hữu?). (Chu dịch chú). Một người khó tránh có chỗ sai lầm, song chỉ cần có chí cứu giúp người khác, có lợi cho dân, thì sẽ được lòng dân; chỉ cần xuất phát từ công tâm, đối với người thành thực tin tưởng thì không phải lo có sai lầm gì. "Đem hết lòng vì việc chung, không vì riêng tư, không do dự nghi ngờ, kết quả không hỏng, nên không có sai lầm" (Dụng tâm tồn công, tiến bất tại tư, nghi dĩ vi lự, bất mậu vu quả cố vô cữu dã). (Như trên). Gặp trường hợp khó khăn tiến thoái lưỡng nan chỉ cần xuất phát từ công tâm, vứt bỏ cái riêng thì sẽ không rơi vào quyết đoán sai lầm, vì thế cũng không phạm thiếu sót được.

Hết lòng vì việc chung tức là giữ chữ tín với dân, mưu lợi cho dân. Vương Bật nói: "Không có lợi ích lớn nào lớn bằng niềm tin tưởng không có ân huệ lớn nào lớn bằng tấm

lòng. Vì lợi cho dân mà mưu lợi, làm ơn không tiếc sức; đấy là người có lòng ân huệ vậy. Tin vào lòng ân huệ, dốc hết ý nguyện vào sự vật, cố nhiên sẽ tốt lành nguyên vẹn mà không phải hỏi han gì". (Vị ích chi đại, mạc đại vu tín; vị huệ chi đại, mạc đại vu tâm. Nhân dân sở lợi nhi lợi chi yên, huệ nhi bất phí, huệ tâm giả dã. Tín dĩ huệ tâm, tận vật chi nguyện, cố bất đãi vấn nhi nguyên cát). (Như trên). Giữ chữ tín ở dân, làm lợi cho dân thì như vậy sẽ rất tốt lành.

Đương nhiên, cái tâm có lòng thành thực với mọi người (tâm tồn công thành) của Vương Bật có lập trường rõ rệt của nó. "Chấp tâm bất hồi, chí khuông vương thất" (Khăng khăng một dạ không vòng vo, quyết một chí phò giúp Vương thất) (Như trên) là nội dung căn bản của cái "Công" của ông. Ông biết rõ: "Không tôn sùng người hiền thì dân không tranh chấp không quí trọng hàng hiếm có thì dân không lấy trộm; không thấy hấp dẫn cầu mong có được thì dân không làm loạn. Cho nên phải luôn làm cho lòng dân không ham muốn không bị mê hoặc, thì như vậy sẽ không mất người". (Bất thương hiền năng, tắc dân bất tranh, bất quí nan đắc chi hóa, tắc dân bất vi đạo; bất kiến khả dục, tắc dân tâm bất loạn. Thuờng sử dân tâm vô dục vô hoặc, tắc vô khí nhân hĩ). ("Lão Tử đạo đức kinh chú"). Cố nhiên ông có mặt coi trọng nhân dân (hy vọng "không mất người"), nhưng xuất phát điểm quan trọng hơn của ông là ở chỗ ngăn ngừa nhân dân nổi dậy đấu tranh chống lại người thống trị, "phạm thượng tắc loạn".

Nói tóm lại, "Tâm" và "Vô" ở Vương Bật thuộc cùng một loạt phạm trù, đều chỉ bản thể, "tâm" cũng chỉ ý thức chủ thể, ý thức luân lí đạo đức của thánh nhân, vua chúa và thần dân.

IV. Sự phê bình của Bùi Ngỗi đối với tư tưởng "Dĩ vô vi tâm" (lấy vô làm tâm) của Vương Bật.

Bùi Ngỗi (267 - 300) viết "Sùng hữu luận" chủ trương "dĩ hữu vi bản" (Lấy hữu làm gốc). Ông có thái độ phê bình đối với tư tưởng "Dĩ vô vi tâm" của Vương Bật. Ông nói: "Tâm không phải là việc, mà làm việc tất phải do tâm, nhưng không thể vì làm việc không được mà bảo tâm là vô được". (Tâm phi sự dã, nhi chế sự tất do vu tâm, nhiên bất khả dĩ chế dĩ phi sự, vi tâm vi vô dã). "Sự phê bình của Bùi Ngỗi là đáng chú ý, ông lấy "sùng hữu" để đối lại với "quí vô", lấy "tâm hữu" để đối lại với "tâm vô"; điều đó đã phản ánh rõ con đường triết học khác hẳn người nhau giữa ông với Vương Bật.

Bùi Ngỗi cho rằng tâm không phải là việc, nhưng có thể không chế sự việc. Tâm với tư cách là tư duy, ý thức của chủ thể có khác với khách thể, sự vật khách quan, nhưng ý thức chủ thể có thể ảnh hưởng khống chế sự vật khách quan, có thể tác dụng lên sự vật khách quan, vì vậy "Tâm" không phải là hư vô được. Trong vũ trụ duy chỉ có "hữu", chứ không cần lấy "vô" làm bản thể; đúng về ý nghĩa đó mà nói thì quả Bùi Ngỗi là đúng đắn. Song, tâm với tư cách là ý thức chủ thể, chung qui cũng không phải là thực tại khách quan, nó thuộc về tinh thần, ý thức, không giống với thực thể vật chất, thì điều đó cần phải có sự phân biệt thêm nữa.

Như trên đã nói, Vương Bật kế thừa tư tưởng "lấy tâm trăm họ là tâm" của đạo gia, đã chủ trương lấy tâm làm gốc, lấy tâm trăm họ làm tâm, công tâm, giữ tĩnh, lấy tĩnh làm chính, vô vi vô dục, rất coi trọng ý thức chủ thể của

thần dân, tranh thủ lòng tin của dân, mưu lợi cho dân. Đây là một sự coi trọng hơn nữa ý thức chủ thể của thần dân, có ảnh hưởng đối với giới tư tưởng đương thời, cả đối với Triết học Phật giáo, đối với Tâm học Lục Vương thời Tống - Minh. Sự phê bình của Bùi Ngỗi đối với Vương Bật là có đạo lí nhất định; có chỗ có thể rút ra được về đường lối nhận thức, cái tư tưởng "Tâm hữu" của ông có ảnh hưởng nhất định đối với nhà Huyền học Quách Tượng.

Tiết III. Vô tâm ứng vật (Vô tâm với mọi sự vật) của Quách Tượng.

Quách Tượng (252 - 312) là nhà Huyền học thời Tây Tấn.

Triết học Quách Tượng chủ trương lấy hữu (có) làm gốc, tự hóa một cách huyền diệu và coi vật là bản nguyên (cái gốc) cuối cùng của bản thân mình. Ông kế thừa tư tưởng tự nhiên vô vi của Lão Trang; đồng thời đã cải tạo nó thêm, đề ra tư tưởng "Vô tâm ứng vật", "Tâm biến hóa với vật", lấy đó điều hòa sự tranh chấp giữa "Danh giá" và "Tự nhiên", làm luận chứng cho sự thống trị của bọn sĩ tộc môn phiệt.

I. Vô tâm ứng vật, tâm hóa với vật.

Trong "Trang Tử, Tiêu dao du chú", Quách tượng đã nêu ra tự nhiên vô vi không phải là núi rừng sừng sững dửng dưng như Lão Trang nói mà là ở chỗ lấy vô vi để nói hữu vi, vô vi mà vô bất vi. "Có thể làm cho thiên hạ được thịnh trị thì chính là người không trị thiên hạ vậy. Cho nên vua Nghiêu lấy không trị để trị, đó chính là người không trị mà trị vậy... Thịnh trị là do ở chỗ không trị mà ra, xuất phát từ thịnh trị mà vô vi vậy. Chỉ suy từ vua Nghiêu ra là

đủ, há cần nhờ vào Hứa Do nữa! Nếu nói chỉ đương ở giữa rừng núi sừng sững dửng dưng mà được gọi là người vô vi thì cách nói của Trang Lão này sở dĩ có thể xem là vứt bỏ đi là bởi nó đáng xóa bỏ. Cái "đáng xóa bỏ" này tất thuộc phạm vi hữu vi chứ không phải ngược với hữu vi, đấy là lí do vậy." (Phù năng lệnh thiên hạ trị, bất trị thiên hạ giả vậy. Cố Nghiêu dĩ bất trị trị chi, phi trị chi nhi trị giả sã. Phù trị chi do hồ bất trị, vi chi xuất hồ vô vi dã, thủ vu Nghiên nhi túc, khỉ tá chi Hứa Do tai! Nhược vị cùng mặc hồ sơn lâm chi trung nhi hậu đắc xưng vô vi giả, thử Trang lão chi đàm sở dĩ kiến khí vu đương đồ. "Đương đồ" giả tự tất vu hữu vi chi vực nhi bất phản giả, tư chi do dã).

Không trị mà là trị, bất vi mà lại vi, đấy chính là triết học chính trị của Quách Tượng. Chính vì vậy, ông mới đề ra luận điểm nổi tiếng: "Thánh nhân tuy ở trên miếu đường, nhưng tâm họ không khác gì ở giữa núi rừng", điều hòa giữa danh giáo với tự nhiên, giữa sự thống trị chính trị, giáo hóa đạo đức với tự nhiên vô vi; từ đó mà mở rộng lí luận về tâm của ông.

Sự thống trị của thánh nhân, lí tưởng nhất không phải là "trị để mà trị", hữu sở vi mà vi, mà là "lấy không trị để trị". Nói cách khác, thánh nhân, đế vương lí tưởng nên là con người "Vô tâm mà để nó tự nhiên hóa thành". Ông nói: "Người vô tâm mà để nó tự nhiên hóa thành nên là đế vương vậy" (Phù vô tâm nhi nhậm hồ tự hóa) (Trang Tử Ứng đế vương chú", dưới đây chỉ ghi chú tên bài) Vì sao phải vô tâm mà để nó tự nhiên hóa thành vậy? Đó là vì: Thứ nhất, đế vương trị thiên hạ, do sự ràng buộc của vận mệnh, cho nên bản thân không phải dụng tâm. "Mệnh

không phải do mình tạo nên được cho nên không phải dụng tâm gì nhiều. Người yên với vận mệnh mình thì đi đến đâu cũng ung dung không bị ràng buộc". (Mệnh phi kỉ chế, cố vô sở dụng kì tâm dã. Phù an vu mệnh giả, vô vãng nhi phi tiêu giao hĩ) ("Thu Thủy chú"). Vận mệnh được biểu hiện ra qua cái ngẫu nhiên, không phụ thuộc ý chí con người; ý thức chủ quan (tâm) của con người, đứng trước những cái đã được sắp đặt đâu vào đấy cả rồi tỏ ra yếu đuối bất lực, vô dụng, không thể làm gì được, chỉ có thể nghe theo sự sắp xếp và thao túng của nó. Vì vậy, thánh nhân thống trị thiên hạ cũng không cần phải dụng tâm gì nhiều, "Cho nên cứ để tự nhiên cho vận mệnh gặp phải mà không cần bỏ tâm vào đấy, cứ tự nhiên coi như là một mà không phải vui buồn gì trong đó". (Cố minh nhiên dĩ sở ngộ vi mệnh nhi bất thì tâm vu kì gian, dẫn nhiên dữ chí đương vi nhất nhi vô hưu thích vu kì trung). ("Nhân gian thế chú") Thứ hai, vô tâm với vật mới đi tới giới hạn (cảnh địa) tuyệt diệu thích nghi với tất cả mọi vật. Quách Tượng nói: "Vô tâm với vật cho nên không đòi vật thích hợp với mình; vật nào cũng thích hợp cả, nên chẳng biết đến đâu cho hết." . (Đại tôn sư chú"). Xuất phát từ ý chí chủ quan để ứng đối với vật, thường thường do không nắm rõ ngoại vật mà đòi nó phải hợp với mình, thì là có hại cho vật. Chỉ có vô tâm với vật, mặc cho nó tự hóa mới có thể không có vật nào là không thích nghi cả, làm cho vật nào vật nấy đúng với sở trường của nó. Nói cách khác, thánh nhân giống như pho tượng gỗ vô tâm với vật thì vật sẽ được tự nhiên ở vào trạng thái thích nghi, "Giống như cây khô vô tâm mà lại đứng giữa thật thích hợp ngay ngắn, thì đứng vững được". (Nhược cảo mộc chi vô tâm nhi trung thích, thị lập dã) ("Đạt sinh

chú"). Thánh nhân lấy vô tâm để trị vì thiên hạ, vô tâm với vật, vật sẽ đứng vững được và thích hợp ở đạo trung. Điều này đã phản ánh sự tôn trọng đối với ngoại vật và tình hình thực tế của nó. Thứ ba, Thánh nhân vô tâm, nhưng trên thực tế là lấy tâm thiên hạ làm tâm. Lấy tâm thiên hạ làm tâm thì sẽ được lòng trăm họ trong thiên hạ. "Vì quên đi cái mà nhân tâm muốn quên cho nên không mất nhân tâm. Mặt trời ban ngày chiếu rọi khắp bốn bề trên dưới lục hợp không phải yêu mến con người mà chiếu rọi xuống. Cho nên Thánh nhân ở ngay trong thiên hạ, ấm áp như nắng xuân tự hòa vào mà người được hưởng không cảm tạ, rét buốt như sương muối mùa thu tự giáng xuống mà cây cối héo tàn không oán hận". (Nhân nhân tân chi sở dục vong nhi vong chi, cố bất thất nhân tâm dã. Phù bạch nhật đăng thiên, lục hợp câu chiếu, phi ái nhân nhi chiếu chi dã. Cố thánh nhân chi tại thiên hạ, noãn yên như xuân dương chi tự hòa, cố mông trạch giả bất tạ, thê hồ nhược thu sương chi tự giáng, cố điêu lạc giả bất oán dã). ("Đại tôn sư chú"). Chính vì vô tâm mà được lòng thiên hạ, cho nên người trong thiên hạ chịu ân trạch mà không cảm tạ, gặp phải lụi tàn mà không oán trách. "Đạo thánh nhân tức là dùng tâm của trăm họ!" (Thánh nhân chi đạo, tức dụng bách tính chi tâm nhĩ!) ("Thiên địa chú"). Cho nên, thánh nhân vô tâm với thiên hạ, tuy có mặt tiêu cực là phải đành thuận theo sự sắp xếp của vận mệnh, song cũng bao gồm ý nghĩa tôn trọng đối với sự vật khách quan và đối với tâm của trăm họ trong thiên hạ.

Vô tâm ứng vật thì tất nhiên tâm hóa với vật. Quách Tượng trong khi chú thích "Ta và nó hư vô mà uốn lượn quanh co" (Ngô dữ chi hư nhi uy thiệt) đã nói: "Vô tâm mà

hóa theo cùng với vật" (Vô tâm nhi tùy vật hóa) ("Ứng đế vương chú") đã vứt bỏ ý thức chủ thể, để mặc cho ngoại vật biến đổi tự nhiên. Đấy thực tế là để mặc cho ngoại vật biến đổi theo tự nhiên của nó. "Hình yên ổn với vật, tâm hóa với vật, vật kí gửi này tự chở lấy". (Hình dữ vật di, tâm dữ vật hóa, tư kí vật dĩ tự tải dã) ("Sơn mộc chú"). Hình thể với ngoại vật hòa đồng (huyền đồng), tâm với ngoại vật thì dung hợp lẫn nhau, đó chính là kí thác tâm vào trong ngoại vật, lấy tâm ngoại vật làm tâm, lấy hình ngoại vật làm vật chở lấy hình mình. Tâm hóa với vật, một mặt là tâm của bản thân mình hội hợp và hòa đồng vào tâm ngoại vật, tức là "kí vật tải thân" (nhờ vật chở thân mình), mặt khác là vô tâm với vật, lại làm cho ngoại vật phát sinh biến hóa, cũng có nghĩa là "vẫn cứ vô tâm và để mặc cho nó tự biến đổi thỏa mái" (trực vô tâm nhi tứ kì tự hóa nhĩ) ("Tri bắc du chú"). Hòa đồng và chuyển hóa, đều nhằm đạt tới sự đồng nhất với ngoại vật.

Nói tóm lại, "Tâm" của Quách Tượng chỉ nhận thức chủ thể, đó là sự thể hiện nhận thức, tư duy của chủ thể thuận theo vận mệnh, thuận theo ngoại vật và nhân tâm trong thiên hạ.

II- Hư tâm tập đạo, vô tâm tư đức.

Quách Tượng bàn về tâm, đã động chạm đến quan hệ giữa tâm với các phạm trù khác như đạo, đức, tính, lí.

Tâm với đạo - Quách Tượng vừa chủ trương vô tâm, lại chủ trương hư tâm. "Hư tâm thì chí đạo, tập trung vào lòng vậy". (Hư kì tâm tắc chí đạo tập vu hoài dã) ("Nhân gian thế chú"). Hư tâm là khiêm tốn đối với người, hư vô

đối với vật. Hư vô đối với vật mới có thể hợp với chí đạo của thánh nhân. Loại thánh đạo này chính là thuật dưỡng sinh để tâm yên tĩnh, không bị ngoại vật quấy rầy, tức là tâm trai của Trang Tử. "Người chân chính biết rằng dụng tâm thì sẽ trái đạo, giúp trời thì thương tổn đến sinh mạng, cho nên không làm được". (Chân nhân tri dụng tâm tắc bội đạo, trả thiên tắc thương sinh, cố bất vi dã) ("Đại tôn sư chú"). Dùng cái tâm khéo léo đối xử với ngoại vật, thì có thể đi ngược lại đạo thanh tĩnh vô vi, khơi gợi thêm những đòi hỏi chạy theo dục vọng vật chất trời sinh ra của con người, gây ra tình trạng dục vọng tràn lan, gây hại đến sức khỏe, tâm thân. Đấy là điều thánh nhân không chấp nhận được. Tâm ở đây là chỉ sự suy tư, trí tuệ, khéo léo; đạo đức ở đây là chỉ đạo lí thanh tĩnh vô vi.

Tâm với đức. Đức ở đây là chỉ sự thực hiện đạo đức chân chính ở ngay trong lòng. Quách tượng cho rằng, cái đức chân chính (được lòng dân) không phải dựa vào việc thực hiện đạo đức một cách có ý thức mà là thực hiện đạo đức một cách tự nhiên không hề có ý dụng tâm suy tư, dùng đến trí tuệ và sự khôn khéo, không phải có ý thức thực hành đạo đức mà việc làm tự nhiên sẽ dẫn tới hành vi đạo đức. "Có ý thức dụng tâm vào làm việc đức, như vậy không phải là cái đức chân chính. Cái đức chân chính là việc làm tự nhiên dẫn đến và tự có, chứ bản thân cũng không biết tại sao lại có được đức như vậy". (Hữu tâm vu vi đức, phi chân đức giả, hốt nhiên tự đắc nhi bất tri sở dĩ (đức) [đắc] dã) ("Liệt ngự khấu chú"). Bỗng nhiên tự có, không biết vì sao lại có được, đó là cái có sở đắc chân chính. Bỗng nhiên tự có, thì tất là không có chút dụng tâm gì, cũng tức là không để tâm đến, cứ cho nó tự nhiên mà có. "Cứ để cho

lòng thanh thản tự nhiên giữa đạo và đức, cứ thản nhiên ung dung mà không có gì không thỏa đáng; thản nhiên để mặc cho tự nhiên mà không có gì không thích hợp" ("Đức sung phù chú"). Cái gọi là để phóng mặc tự nhiên giữa đạo và đức chính là không có ý thức dụng tâm thực hiện đạo đức mà tự nhiên vẫn có được đạo đức. Cái tâm ở đây chỉ ý thức và tư duy của chủ thể. Đức là chỉ sự thực hiện đạo đức và có được đạo đức chân chính ở trong lòng. Ngược lại, đạo đức suy vi chính là ở chỗ có ý thức tiến hành thực tiễn đạo đức "Đức sở dĩ suy giảm là do thánh nhân không có thế hệ kế cận, người bề trên không thể hâm mộ hình tích vô vi một cách vô vi được, cho nên mới đến tệ hại vậy". (Phù đức chi sở dĩ hạ suy giả, do thánh nhân bất kế thế, tồn tại thượng giả bất năng vô vi nhi tiến vô vi chi tích, cố tri tu tệ dã). Không thể vô vi tức là hữu vi, đó cũng chính là chỗ đúng tốt nhất của việc cố ý làm việc đức (hữu tâm vi đức). Cái "để cho lòng thanh thản tự nhiên" (Phóng tâm) ở đây khác hẳn với chỉ hướng và hứng thú của Mạnh Tử: "Đạo học vấn không có gì khác là cầu lấy sự thanh thản tự nhiên trong lòng mà thôi". (Mạnh Tử. Cáo tử thượng"). Điều này đã phản ánh sự khác nhau về học thuyết đạo đức giữa Đạo gia và Nho gia.

Tâm với tính. Quách Tượng cho rằng, hữu tâm vi đức (cố ý làm việc đức), không những sẽ làm mất đi cái đức chân chính mà còn có thể làm mất đi bản tính tự nhiên.

Khi trình bày và giải thích "Bỏ tính mà theo tâm" trong "Trang Tử. Thiện tính", ông nói: "Lấy nhân tâm tự điều khiển mình thì bỏ tính đi vậy". (Dĩ nhân tâm tự dịch, tắc tính khứ dã). Cố ý mà làm, tất nhiên sẽ làm mất đi bản tính tự nhiên. Ông còn nói: "Cái tâm của anh và tôi đua

nhau, để hiểu biết trước, không để mặc cho tính bộc lộ. Quên đi những hiểu biết cứ để mặc cho tính tự nhiên thể hiện ra thì như vậy mới yên định được vậy". (Bỉ ngã chi tâm, cánh vi tiên thức, vô phục nhiệm tính dã. Vong trí nhiệm tính, tư nãi định dã). Người người tranh nhau nghĩ kế, thì không thể giữ được bản tính tự nhiên. Chỉ có từ bỏ suy tư mưu kế, phó mặc cho bản tính tự nhiên bộc lộ ra thì thiên hạ mới được bình yên. Tâm của Quách Tượng là chỉ ý thức, tư duy, tư lự của chủ thể; tính là chỉ bản tính tự nhiên của con người.

Tâm với lí. Thánh nhân có tâm thì mất đi bản tính, vô tâm thì phù hợp với lí. Quách Tượng nói: "Người chí nhân, hành động của họ cũng giống như trời, cái tĩnh của họ cũng giống như đất, bước đi của họ cũng giống như nước chảy, cái dừng nghỉ của nó cũng thâm trầm yên ắng cùng với nước chảy, trời vận hành với đất dừng nghỉ nó cũng tự nhiên giống như là cái bất vì vậy, cũng là một cả. Sự thành thực đứng đắn không dụng tâm mà lí tự nó phù hợp một cách diệu huyền, tùy theo thể sự mà biến đổi thăng trầm để rồi đến cuối cùng đủ làm chủ được sự vật mà luôn luôn thuận theo thời thế mãi mãi... Cái đó thích ứng với ý lớn của đế vương vậy". ("Phù chí nhân, kì động dã thiên, kì tĩnh dã địa, kì hành dã thủy lưu, kì chỉ dã uyên mặc. Uyên mặc chi dữ thủy lưu, thiên hành chi dữ địa chỉ, kì vu bất vi nhi tự nhĩ, nhất dã. Thành (năng) ứng bất dĩ tâm, nhi lí tự huyền phù, dữ biến hóa thăng giáng nhi dĩ thế vi lượng, nhiên hậu túc vi vật chủ nhi thuận thời vô cực,... thử ứng đế vương chi đại ý dã). ("Ứng đế vương chú"). Đi đứng hành động của người chí nhân đều là tự nhiên vô vi, mặc cho ngoại vật tự phát sinh biến hóa. Vô vi với vật, gạt bỏ những suy

tư của chủ thể, thì lại đồng nhất với qui luật biến hóa của ngoại vật thì có thể trở thành tông chủ của thiên hạ và sẽ đi tới cõi vô tận theo cùng với sự qua đi của năm tháng, đó chính là chủ ý của bài "Ứng đế vương". Ở đây tâm chỉ ý thức, tư duy chủ thể của thánh nhân; lí chỉ qui luật biến hóa của ngoại vật. Còn "Thiên địa chi lí" (lí trong thiên địa) trong "Thu thủy chú" lại càng rõ ràng chính xác là qui luật biến hóa của vạn vật trong trời đất. "Cái lí trời đất, cái tình vạn vật, hễ được cho ta thì đúng, mất cho ta là sai, hợp tính là trị (yên ổn), bất hòa là loạn. Song, vật lại không có cực điểm ổn định, ta không có cái thích hợp vĩnh hằng, tính khác tiện khác, đúng sai không phân biệt rõ ràng... Cho nên lấy đạo mà xét thì đúng sai đều là không thỏa đáng, phó mặc cho cán cân trời đất, mặc kệ cho lưỡng hành, thì dù phương pháp có khác nhau, chủng loại có khác nhau rồi cũng đều được giống nhau cả". (Phù thiên địa chi lí, vạn vật chi tình, dĩ đắc ngã vi thị, thất ngã vi phi, thích tính vi trị, thất hào vi loạn. Nhiên vật vô định cực, ngã vô thường thích, thù tính dị tiện, thị phi vô chủ... Cố dĩ đạp quan giả, vu thị phi đáng dã, phó chi thiên quân, tứ chi lưỡng hành, tắc thù phương dị loại, đồng yên giai tắc dã). ("Thu thủy chú"). Người thường lấy đúng sai để trị loạn làm qui luật biến hóa của vạn vật trong trời đất, còn đứng về người có đạo mà xét thì đúng sai không xác định, trị loạn không có tiêu chuẩn khách quan. Chỉ có dùng cách phó mặc tùy ý, để chúng song hành chứ không trái ngược lại nhau để quan sát nhìn nhận ("phó mặc cho cán cân trời đất", "mặc kệ cho lưỡng hành") mới có thể làm cho vạn vật đạt tới cõi hòa đồng tuyệt diệu. Tóm lại, tâm của Quách tượng là ý thức, tư duy chủ thể, còn lí là chỉ đạo lí. Lí ở đây không phải là chỉ qui luật khách quan, mà là chỉ cái đạo lí do đế vương

thánh nhân vạch ra, hoặc là cái đạo lí mà người đời thường chủ trương.

Phạm trù tâm của Quách Tượng có liên hệ chặt chẽ với các phạm trù đạo, đức, tính, lí. Tâm ở đây phần lớn chỉ ý thức, tư duy, suy tư chủ thể; đạo chỉ đạo lí thanh tĩnh vô vi, hòa đồng một cách tuyệt diệu giữa các vạn vật; đức là cái tâm đắc tách rời tư duy chủ thể và thực hiện đạo đức mà phó mặc cho vật tự nhiên, phát sinh biến hóa; tính chỉ bản tính tự nhiên; lí chỉ đạo lí của sự vật. Quách Tượng chủ trương vô tâm ứng vật, tâm biến hóa theo vật, tuy có bao hàm một số nhân tố tích cực nào đó về mặt tôn trọng sự vật khách quan, không tùy ý can dự vào nó, chú trọng ý chí của thần dân trong thiên hạ, nhưng xét về khuynh hướng chủ yếu, thì đó là sự kế thừa tư tưởng vô vi của Đạo gia thời Tiên Tần, đã phản ánh đặc sắc tư biện bàn suông của Huyền học, có thái độ buông thả phó mặc trước sự vật, vứt bỏ ý thức đạo đức và thực hiện đạo đức của con người, thủ tiêu trách nhiệm đạo đức của con người, điều đó là không thể chấp nhận được. Tư tưởng về tâm của ông là cùng một đường hướng tư duy với lấy vô làm tâm (dĩ vô vi tâm) của Vương Bật, có ảnh hưởng trực tiếp đến tư tưởng tâm thể không vô của Phật giáo.

Tiết IV- Tư tưởng dĩ tịch nhiên vô tưởng vi tâm (lấy vắng lặng không có ý tưởng làm tâm) của "Liệt Tử" và Chú thích của Trương Trạm.

Tư tưởng có liên quan đến tâm của "Liệt Tử" và chú thích của Trương Trạm thời Đông Tấn là kế thừa tư tưởng Đạo gia thời Tiên Tần và cũng chịu ảnh hưởng tư tưởng lấy vô làm tâm (dĩ vô vi tâm) của Nhà Huyền học Ngụy Tấn

Vương Bật, có đặc sắc tư biện nhất định. "Liệt Tử" và Chú thích của Trương Trạm lấy tịch thiên nhiên vô ý tưởng làm tâm, đồng thời thông qua việc nghiên cứu thảo luận về quan hệ giữa Tâm với các phạm trù như đạo, vật, khí, lí, mà đưa việt thăm dò tìm tòi tư biện về phạm trù tâm thời Ngụy Tấn tiếp tục tiến lên phía trước.

I. Tịch nhiên vô ý tưởng, thuận tâm vô thị phi (Vắng lặng không có ý tưởng, thuận lòng không có đúng sai)

Chú thích của Trương Trạm chỉ rõ: "Tâm là cái gì? Đấy là cái tịch nhiên mà vô ý tưởng. Còn mồm miệng là cái gì? Là cái yên lặng mà tự nạp vào đưa ra vậy. Nếu thuận theo cực tâm thì không có đúng sai, thuận theo lí của mồm thì không có lợi hại" (Phù tâm giả hà? Tịch nhiên nhi vô ý tưởng dã. Khẩu giả hà? Mặc nhiên nhi tự thổ nạp dã. Nhược thuận tâm chi cực, tắc vô thị phi, nhậm khẩu chi lí, tắc vô lợi hại). ("Liệt Tử" chú, quyển 2). Tịch nhiên vô ý tưởng tức là thủ tiêu hoạt động ý thức, tư duy của chủ thể, không suy tư, không phân biệt trước cái đúng cái sai. Đoạn dưới lại lấy vô ý thức làm cái căn bản của tâm, trong đó có nói: "Cái tâm, là cái tịch nhiên vô tưởng vậy. Nếu tự nhiên nảy sinh ra ý tưởng suy nghĩ xen ngang vào như vậy là mất đi cái gốc của tâm" (Phù tâm, tịch nhiên vô tưởng giả dã. Nhược hoành sinh ý lự, tắc thất tâm chi bản lữ.) (Chú, quyển 4). Biệt vô tư lự, không phân biệt đúng sai, đấy chính là bản chất của tâm. Sự nảy sinh ra ý tưởng suy nghĩ xen ngang, chăm chú vào trong việc phân biệt đúng sai, tức là đã đánh mất đi cái căn bản của tâm. Cái gọi là tâm ở đây là trạng thái tâm lí tự nhiên hư tĩnh.

Chú thích của Trương Trạm đã phát huy các mệnh đề "Hữu ý bất tâm" (Có ý thì không có tâm), "Vô ý tắc tâm

đồng "(Không có ý thì tâm sẽ đồng) của "Liệt Tử". "Liệt tử" cho rằng hoạt động có ý thức thì không thể gọi là tâm được; không có ý thức, không dụng tâm suy tư thì sẽ có thể hòa đồng với vạn vật. Đây là sự rập khuôn mệnh đề ngụy biện "bạch mã phi mã" (ngựa trắng không phải là ngựa) của Huệ Thi. "Liệt Tử" nói: "Có ý thì không có tâm, nhằm chỉ ra hướng thì không đến, có vật thì không tân, có ảnh (bóng) thì không di chuyển, quan tài ngàn cân, ngựa trắng không phải là ngựa, con bê đơn độc chưa từng có mẹ". (Hữu ý bất tâm, hữu chỉ bất chí, hữu vật bất tận, hữu hình bất di, phát dẫn thiên quân, bạch mã phi mã, cô độc vị thường hữu mẫu) (Quyển 4). Những mệnh đề này cùng với phương pháp ngụy biện được sử dụng trong đó hoàn toàn là lấy trực tiếp từ Huệ Thi. Chú thích của Trương Trạm về cơ bản đã lấy ý gốc của "Liệt Tử", nhưng cũng có chỗ hơi khác chút ít. Liệt Tử nói: "Vô ý tắc tâm đồng", vừa bao gồm ý nói vạn vật đều cùng qui về "vô" (Không có), lại vừa bao gồm ý vạn vật cùng nhau nhận biết giống nhau và đồng nhất. "Liệt Tử" quyển 4, quyển 2 đều nói Liệt Tử học đạo đáp (cưỡi) gió, sau ba năm tâm không dám nghĩ đúng sai, sau năm năm tâm càng nghĩ đúng sai, sau bảy năm thì tâm không có đúng sai, sau chín năm "cũng không biết ta là đúng sai, lợi hại ư, cũng không biết anh là đúng sai, lợi hại ư" (Diệc bất tri ngã chi thị phi lợi hại dư, diệc bất tri bỉ chi thị phi lợi hại dư), mà rõ ràng mắt, tai, mũi, mồm đều không có gì khác trước, "cuối cùng chẳng biết gió đáp (cưỡi) tôi ư? Hay là tôi đáp (cưỡi) gió". (Cánh bất tri phong thừa ngã tà? Ngã thừa phong hồ) (Quyển 2). Ở đây vừa bao gồm ý nói bản tâm "cùng giống với vô" (Đồng vu vô), mà cũng bao gồm cả ý không phân biệt cái này cái kia, đúng hay sai. Chú

thích của Trương Trạm cho rằng "Vô ý tắc tâm đồng" là "Đồng vu vô dã", chỉ nhằm trình bày và giải thích mặt sau trong ý gốc của "Liệt Tử". Còn về cái ý ở mặt trước thì trong quyển 4, chú thích của trương Trạm mới đi sâu trình bày thêm. "Liệt Tử " nói: "Vị chi giả vô tri, sử chi giả vô năng, nhi tri chi dữ năng vi chi sử yên!" (Người tại vị vô tri thức, người sử dụng vô năng lực, mà tri thức và năng lực là để sử dụng chú!) Trong chú thích của Trương Trạm có nói: "Không thể biết cái mà mọi người biết, không thể làm cái mà mọi người có thể làm được. Những người có tài và hữu dụng không đúng ở chỗ có khả năng hiểu biết, mà là người không xấu không tốt, không phân biệt cái này cái kia, thì lấy vô làm tâm vậy." (Bất năng tri chúng nhân chi sở tri, bất năng vi chúng nhân chi sở năng, quần tài tịnh vi chi dụng giả, bất cư tri năng chi địa, nhi vô ác vô hảo, vô bỉ vô thử, tắc dĩ vô vi tâm giả dã).

Lấy vô làm tâm tức là vô tri thức, vô năng lực (không đúng ở chỗ có khả năng hiểu biết), không xấu không tốt, không cái này cái kia. Chính vì vô tri thức, vô năng lực, không phân biệt được cái này cái kia tốt xấu, cho nên vô vi mà vô bất vi.

Vì thế, "Liệt Tử" và Trương Trạm lấy tịch nhiên vô ý tưởng làm tâm, vừa lấy việc thủ tiêu ý thức chủ thể làm tâm, đồng thời lại lấy sự hòa đồng giữa cái này cái kia, giữa đúng và sai, tốt và xấu làm tâm. Họ đã thủ tiêu công năng nhận biết, phân biệt, phán đoán trong tư duy chủ thể, lấy trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên làm tâm, vừa kế thừa tư tưởng lấy hư vô làm gốc của Đạo gia, lại vừa kế thừa Thuyết ngụy biện của Huệ Thi phủ nhận tính qui định về chất của sự vật, đã phản ánh khuynh hướng tư tưởng "quí vô" của Huyền học thời Ngụy Tấn.

II. Mối quan hệ giữa tâm với các phạm trù đạo, vật, lí.

Tâm với đạo. "Liệt Tử" nói: "Người thiện nhược đạo cũng không dùng tai, cũng không dùng mắt, cũng không dùng lực, cũng không dùng tâm... Cũng không có thể xa người hữu tâm, mà cũng chẳng có thể gần người vô tâm" (Thiện nhược đạo giả, diệc bất dụng nhĩ, diệc bất dụng mục, diệc bất dụng lực, diệc bất dụng tâm.... Diệc phi hữu tâm giả sở năng đắc viễn, diệc phi vô tâm giả sở năng đắc cận) (Quyển 4). Đạo không thay đổi (chuyển dịch) dựa vào việc hữu tâm hay vô tâm của con người, đấy chính là đặc trưng bản chất của đạo được coi là qui luật không thay đổi dựa vào ý chí của con người; nhưng nói rằng đạo được nhận thức mà không cần có các khí quan cảm giác của nhận thức là tai, mắt, tâm, lực v.v..., thì điều đó mang ý nghĩa thần bí. Bởi vì, qui luật là khách quan, lại được nhận thức nhờ có tác dụng của tai, mắt, tâm, lực của con người, Phủ nhận vai trò phản ánh qui luật khách quan của các khi quan cảm giác và tác dụng của việc qui nạp, phân tích, phán đoán của các khí quan tư duy thì chỉ có thể dẫn tới nhận thức luận thần bí chủ nghĩa. Tương Trạm nói: "Duy chỉ quên cái sở dụng thì mới hợp với đạo... Lấy hữu tâm, vô tâm để cầu đạo thì xa gần rồi nó không tương xứng, nếu quên cả hai cái hữu và vô, trước và sau thì nó sẽ ở không có hai lòng". (Duy vọng sở dụng, nãi hợp đạo nhĩ... dĩ hữu tâm vô tâm nhĩ cầu đạo, tắc viễn cận kì vu phi đương; nhược lưỡng vong hữu vô tiên hậu, kì vu vô nhị tâm hĩ!) (Quyển 4).

Cho rằng đối với đạo, cần dựa vào thể nghiệm thần bí mới có thể cầu được, chứ đầu đi tìm đạo một cách có ý thức hay không có ý thức thì kết quả cũng đều ngược lại

nó và cuối cùng không có thu hoạch gì. Tâm ở đây đều chỉ ý thức chủ thể, đạo là qui luật hoặc là bản thể thần bí.

Đạo và tâm lại có chỗ tương tự. "Liệt Tử" mượn lời Đông Quách tiên sinh nói với Hướng Thị: "Ăn trộm của Quốc Thị là công đạo, cho nên là mất tai ương, còn ăn trộm như mày là tư tâm, cho nên đắc tội". (Quốc Thị chi đạo, công đạo đã, cố vong ương; nhược chi đạo, tư tâm dã, cố đắc tội) (Quyển 1). Quốc Thị thì "Ăn trộm thời cơ trời đất", loại "trộm" này là "Công đạo" chính đáng, còn Hướng Thị ăn trộm tài sản của người khác thì không chính đáng, là "tư tâm". Công đạo và tư tâm đối chọi nhau, đều là sự phán đoán giá trị đối với nhận thức và hành vi của một con người. Tư tâm là nhận thức và hành vi không chính đáng xuất phát từ cái tư của riêng bản thân mình; công đạo thì là nhận thức và hành vi chính đáng. Đấy chính là sự phản ánh giá trị quan theo tư tưởng truyền thống của nho gia. Còn "Liệt Tử" lại chủ trương thánh nhân không phân biệt công tư, thì đấy là biểu hiện của tư tưởng Đạo gia.

Tâm với vật. Cái gọi là vật trong "Liệt Tử" và trong chú thích của Trương Trạm chủ yếu chỉ sự vật hoặc ngoại vật khách quan. Tâm là tư duy chủ thể. Trương Trạm nói: "Tâm chí nhân có dáng vẻ chín chắn hay hời hợt, tiến hay thoái tùy theo ngoài vật để hay khó". (Chí nhân chi tâm nhân ngoại vật nan dị, hữu ấu tịch tiến thoái chi dung). (Chú. Quyển 2). Ông còn nói: "Người có đức toàn vẹn, không những bản thân vô tâm, mà còn làm cho ngoại vật không sinh tâm nữa". Tư duy chủ thể khó tránh khỏi thay đổi theo sự biến hóa của ngoại vật; người có đức không những phải tự mình cố gắng gạt bỏ sự quấy nhiễu của ngoại vật đối với tư duy chủ thể, bảo đảm thực hiện "vô tâm", mà còn phải

"làm cho ngoại vật không sinh tâm", mới có thể trở nên vô địch được; cái gọi là "Bản thân không có tâm cạnh tranh, thì vật không tranh với ta" (Kỉ vô cánh tâm, tắc vật bất dữ tranh) (Chú. Quyển 1), chính là đã phát huy mệnh đề "Vô vi tự hóa" của Lão Tử. Loại vô vi tự hóa này được xây dựng trên cơ sở nhận thức hài hòa giữa người và tự nhiên. Chú thích của Trương Trạm có nói:

"Chí nhân thì tâm huyền hợp với nguyên khí, thể hài hòa với âm dương; vuông tròn không phải ở một dạng (tượng), ấm lạnh chẳng phải ở một khí, thần yên định nghĩa hòa hợp, mọi cái đều thuận thì ngũ vật không thể làm ngược lại, nóng lạnh cũng chẳng gây tổn thương được". (Chí nhân tâm dữ nguyên khí huyền hợp, thể dữ âm dương minh hài, phương viên bất đương vu nhất tượng, ôn lượng bất trị vu nhất khí, thần định nghĩa hòa, sở thừa giai thuận, tắc ngũ vật bất năng nghịch, hàn thử bất năng thương). (Chú, quyển 2). Nhân tâm hài hòa với qui luật vận động của nguyên khí, âm dương ngũ hành thì không những không thể bị vật làm tổn thương mà còn có thể làm vật thay đổi nữa.

Tâm với lí. Trương Trạm cho rằng, đạo lí của sự vật không thể dựa vào ý thức và suy tư chủ quan mà có thể nhận thức được đầy đủ, mà phải dựa vào loại bỏ việc dùng trí tuệ để suy nghĩ, để tự suy ngẫm thể nghiệm và nhận thức. Ông nói: "Vì tâm mà bỏ tâm, dựa vào trí để gạt bỏ trí, tâm trí tích lũy lại thành sự thực hết sức, song hãy còn ghi lại vết tích trong tâm trí. Rõ ràng là chí lí không cần dụng tâm mà vẫn nhận biết, có nói cũng thừa vậy". (Phù nhân tâm dĩ khô tâm, tả trí dĩ khứ trí, tâm trí chi lũy thành tận, nhiên sở di tâm trí chi tích do tồn, Minh

phù chí lí phi dụng tâm chi sở thể vong, ngôn chi tắc hữu dư hạ hĩ) (Như trên).

Ông còn nói: "Còn về người thành đạt, hòa tan vào sự ngưng trệ của tâm trí, thì giác ngộ được cái lí diệu huyền ngoài trí tuệ". (Chí vu đạt nhân, dụng tâm trí chi sở trệ, huyền ngộ trí ngoại chi diệu lí) (Chú, quyển 5). Dụng tâm cầu lí thì cái dấu tích còn ghi lại trong tâm trí, quên tâm mà hiểu được sâu xa, giác ngộ được kì diệu thì có thể nắm được cái lí diệu kì ở ngoài trí tuệ, thuận theo thiên lí mà không phải dụng tâm thì quỷ thần không xâm phạm, không có sự tranh chấp với người. "Người vô tâm thuận theo thiên lí thì quỷ thần không thể xâm phạm được, người vật không can dự vào được". (Phù thuận thiên lí nhi vô tâm giả, tắc qủi thần bất năng phạm, nhân sự bất năng can) (Chú, quyển 6).

Thiên lí là chỉ qui luật vận hành của trời có ý chí (lại chỉ giới tự nhiên). Tư duy chủ thể của con người phải thuận ứng với những qui luật đó, không thể có dụng tâm tác động vào tự nhiên và ngoại vật. Như vậy sẽ không có vật gì có thể làm đảo loạn sự an ninh của tâm. "Tâm sử dụng lí, kiểm tra tình, đảm nhiệm suy nghĩ, nó là cái ngưng đọng lại một cách tự nhiên, há bị vạn vật làm rối loạn được sao?" (Tâm thừa vu lí, kiểm tình nhiếp niệm, bạc nhiên ngưng định giả, khi vạn vật động chi sở năng loạn giả hồ?) (Chú, quyển 8). "Người vô tâm dựa vào lí, thì đi chơi cùng với vạn vật, há lại được cái dấu tích vô chung thủy hay sao?" (Thừa lí nhi vô tâm giả, tắc cử vạn vật tịnh du, khỉ đắc vô chung thủy chi tích giả hồ?" (Chú, quyển 2). Lí ở đây là chỉ qui luật của giới tự nhiên hoặc là ý chí của trời ở ngoài con người; tâm chỉ tư duy chủ thể của con người.

"Liệt Tử" cho rằng: "Người tin vào mệnh thì quên sống chết; người tin vào lí thì quên đúng sai; người tin vào tâm thì quên xuôi ngược; người tin vào tính thì quên an nguy". (Quyển 6).

Chú thích của Trương Trạm nói:" Lí nếu không có tâm, thì không sở bất vi, cũng không sở vi" (Lí câu vô tâm, tắc vô sở bất vi, diệc vô sở vi dã). Trương Trạm cũng giống như "Liệt Tử", gọi vô thị phi (không có phải trái) là lí. Vô thị phi chính là vô tâm với thị phi (phải trái). Còn tâm vô thị phi cũng có nghĩa giống như là vô tâm. Vô thị phi thì có thể lẫn lộn gốc ngọn, thì không có gì mà không làm được; còn vô tâm thì cũng có nghĩa là không có việc gì đáng làm.

"Liệt Tử" lấy tịch nhiên vô ý tưởng làm tâm, là cũng một đường hướng tư duy với "dĩ vô vi tâm" của Vương Bật, là sự kế thừa và phát triển tư tưởng tự nhiên vô vi "hư vô vi bản" của Đạo gia thời Tiên Tần và thuyết ngụy biện "Bạch mã phi mã" của Huệ Thi. Họ chủ trương chí nhân vô tâm để thuận theo lí, hợp với đạo. Tuy không chính xác rõ ràng được như "lấy tâm trăm họ làm tâm", nhưng về thực chất đấy là một sự hạn chế nào đó đối với ý thức chủ thể của vua chúa và cũng là một lời kêu gọi khơi gợi ý thức chủ thể của thần dân. Đứng trên ý nghĩa đó mà nói, nó giống như "dĩ vô vi tâm" của Vương Bật, cũng có tác dụng thúc đẩy nào đấy đối với việc giải phóng tư tưởng con người.

Tiết V. Tâm di vạn vật (tâm bỏ lại vạn vật) của Cát Hồng

Tư tưởng về tâm của Cát Hồng (283 - 363) đã hỗn hợp được tôn chỉ của Nho và Đạo, vừa bao gồm hàm nghĩa "cô

dục", "vô vi', tâm bỏ lại vạn vật của Đạo gia và "cái tâm chân chính" tín đạo của Đạo giáo, lại chứa đựng được hàm nghĩa "cái tâm nhân nghĩa cứu giúp người nghèo" (Tế tuất chi nhân tâm) và "cái tâm thanh bạch" (đạm bạc chi tâm) của Nho gia; là tư tưởng tương đối có tính chất đại diện hỗn hợp được cả Nho và Đạo trong thời kì Ngụy Tấn.

I. Thần tham tạo hóa, tâm di vạn vật (thần tham dự tạo hóa, tâm bỏ lại vạn vật)

Cát Hồng tôn sùng cái tự nhiên của Đạo gia, bất luận trong cuốn "Bão Phác Tử. Nội thiên" chuyên bàn về tư tưởng dưỡng sinh theo pháp thuật thần tiên của Đạo giáo, hay trong cuốn "Bão Phác Tử. Ngoại thiên" tập trung bàn về "nhân gian được mất, thế sự đúng sai" đều thấu suốt tư tưởng này.

Cát Hồng đã từng đề ra tư tưởng thần tham tạo hóa, tâm di vạn vật. "Họa lớn nào không đủ. Phúc dày nào có hay. Người ngồi ôm cả đống tiền của đã chắc được an toàn. Kẻ trên yến tiệc linh đình khó lòng tránh khỏi hiểm nguy... Đây vật to sức lớn, biết theo thời thế, vượt trội lên trên, không vướng dục vọng tầm thường, thần tham tạo hóa, tâm bỏ lại vạn vật, dục vọng không làm mất đi cái thuần túy của nó, lí thiển cận chẳng gây vẩn đục cái trong lành của nó, nếu như không phải như cái tự nhiên của con người thì cái thành thật khó mong đạt đến cùng được" (Họa mạc đại vu vô túc, phúc mạc hậu hồ tri chỉ. Bão doanh cư xung giả, tất toàn chi toán dã. Yến an thịnh mãn giả, nan bảo chi nguy dã. ... Tư giai khí đại lượng hoằng, thẩm cơ thúc trí, lãng sài độc vãng, bất khiên thường dục, thần tham tạo hóa, tâm di vạn vật, khả dục bất năng đốn giới kỳ thuần túy, cận

lí bất năng hao hoạt kì thanh trừng, cẩu vô nhược nhân chi tự nhiên,thành nan xí cập hồ tuyệt qúi dã.) (Bão Phác Tử. Ngoại thiên - Tri chỉ"). Cát Hồng đã lấy các vị cao nhân an nhàn trong thiên hạ như Thiệu Quyển, Sào Phụ, Hứa Do làm gương để nói rõ người tôn sùng đạo tự nhiên, có thể vứt bỏ các dục vọng mà người thường theo đuổi, có tinh thần cao thượng, tham gia với đất trời tạo hóa, vạn vật được mất, đúng sai đều không vướng ở tâm mình, "tâm bỏ lại vạn vật", xa rời dục vọng vật chất, giữ gìn sự trong sạch nội tâm. Vì rằng "thấy cái đáng ham muốn thì tâm chân chính loạn lên" (Kiến khả dục, tắc chân chính chi tâm loạn) ("Ngoại thiên. Khiết Bào"), "Dục mà tránh xa được thì tâm không loạn". (Dục dĩ vi viển hoan họa, sử tam bất loạn dã) ("Ngoại thiên - Tự tự"). Cái tinh thần "tâm tuyệt dục, một mình tránh chốn phồn hoa" (Nội thiên. Luận Tiên"). "Tuyệt thanh sắc, chuyên tâm vào việc học đạo trường sinh" (Tuyệt thanh sắc, chuyên tâm dĩ học trường sinh chi đạo) (Như trên) vừa là sự thể hiện thuyết tu dưỡng tâm tính của Nho giáo, vừa là điều kiện tất yếu của cái đạo cầu thần tiên bất tử của Đạo giáo. Cái "tâm' ở đây chỉ tư duy chủ thể bỏ lại sự quấy nhiễu của thanh sắc và mọi dục vọng khác và chỉ trạng thái tâm lí hư tính tự nhiên.

Cát Hồng nói rất rõ về "vô vi vô tư lự" của Đạo gia. "Nội thiên. Tái nạn" có nói: "Ra không phải mong có sự thăm viếng chúc mừng, vào chẳng phải bận suy nghĩ gần xa, không hao phí tinh thần sức lực vào thất kinh, chẳng phải bận tâm suy nghĩ nhiều vào qui tắc luật lệ trong ý nghĩa không thấy khổ vì nhường bước, trong tâm không bị hào hoa sai khiến, buồn phiền nhiều thì hao tổn lắm, tâm khí hòa dịu thì có lợi cho mình, vô vi vô tư lự, không phải

lúc nào cũng nơm nớp coi chừng, đấy là cái giản dị của Đạo gia vậy". (Xuất vô khánh điếu chi vọng, nhập vô thiêm thị chi trách, bất lão thần vu thất kinh, bất vận tư vu luật lịch, ý bất vi thôi bộ chi khổ, tâm bất vi nghệ văn chi dịch, chúng phiền kí tổn, hòa khí tự ích, vô vi vô lự, bất truật bất thích thử đạo gia chi dị dã). Không có dục vọng thế tục, không cần có trách nhiệm gì với chổ đau ngứa của người thân, không lao tâm, khổ tứ, vô vi vô tư lự, đấy chính là chổ đứng chân tốt nhất cho tư tưởng "tâm bổ lại vạn vật". "Vô vi vô lự" không phải là nói tâm không có công năng nhận thức, suy nghĩ, mà là nói phải gạt bỏ một cách có ý thức sự can dự của ngoại vật, làm cho tâm linh giữ được trạng thái hư tĩnh tự nhiên. "Cái để đo lường tâm không có hình có tiếng, nó rất khó quan sát, nhất là khó nhìn thấy nghe thấy, mà chỉ có được từ tầm của bản tâm mình, đấy tất phải là những việc sâu xa trong thế gian bền vững, gọi Thần tiên là hư ngôn; sao lại chẳng là sâu kín được?" (Tâm chi sở độ, vô hình vô thanh, kì nan sát vô thậm vu thị thính, nhi dĩ kỉ tâm chi sở đắc, tất cố thế gian chí viễn chi sự, vị thần tiên vi hư ngôn, bất diệc tế tai?) ("Nội thiên - Tái nan"). Đối tượng của tâm không phải là hình là tiếng, mà là mối liên hệ bên trong không hình không tiếng của sự vật, là việc hết sức sâu xa của thế gian. Mặc dầu Cát Hồng lấy đó làm luận chứng cho việc thần tiên, đó thật là hoang đường, nhưng xét cho cùng ông cũng đã nêu rõ được công năng nhận thức của tâm và trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Tâm là tư duy chủ thể, không những có công năng suy xét, mà còn có khả năng chủ động lựa chọn. Cái mà Tuân Tử gọi là "Tâm là vua (quân) của hình, là cái tự cấm (tự chịu đựng), tự sử (tự sai khiến), tự thủ (tự lựa chọn), tự

đoạt (tự quyết định), tự hành (tự tiến hành) tự chỉ (chỉ kết thúc) vậy". "Cho nên viết, tâm dung là cái tự chọn lựa vậy", chính là sự biểu hiện của khả năng chủ động chọn lựa này. Cát Hồng đã kế thừa tư tưởng này và cho rằng tâm có khả năng hạn chế. "Tấm thân bảy thước là do bẩm sinh, không thể bị hư hỏng tất cả; cái khối tâm gang tấc này có thể tự kiềm chế được bản thân mình, không để mặc cho đạo lưu truyền". (Phủ thất xích chi hài, bẩm chi dĩ sở sinh, bất khả thụ toàn hi qui tàn dã, phương thốn chi tâm, chế chi tự ngã, bất khả phóng chi vu lưu đạo dã) ("Ngoại thiên. Hi trục). Tấm thân bảy thước không thể bị tổn hại vì chạy theo những ham muốn trục lợi thì mấu chốt là ở chỗ phải phát huy tác dụng chế ước ràng buộc của tâm, không buông lơi để cho tâm không bị ràng buộc.

Phát huy tác dụng chế ước ràng buộc đối với tâm là nhằm mục đích làm cho nó phù hợp với yêu cầu tự nhiên. Cát Hồng nói: "Phàm gọi là người có chí khí không cần là người có lộc vị, không cần là người có chiến công. Thái thượng trước nhất là vô kỉ (không có vì bản thân mình); hai nữa là vô danh. Có thể tung cánh rời đàn bay cao, phóng tầm mắt ra xa, làm những việc mà người thường không thể làm được, gặt hái được những cái mà người kém tài không thể nào gặt hái được, lường tính được những việc mà người phàm tục không sao nghĩ tới được. Thà chịu đói nghèo cực khổ cũng không bị danh lợi bôi nhọ. Thuần phong đủ để rửa sạch vết nhơ của hàng trăm đời. Tiết tháo cao thượng đủ thức đẩy tương lai nhiều thế hệ... Mỗi vật đều có tâm riêng của nó, đặt đúng vào chỗ sở trường của nó, chẳng lẽ lại không bình yên đắc ý mà lại phải chuốc lấy thất bại ư". (Phàm sở vị chí nhân giả, bất tất tại hồ lộc vị, bất tất tu

hồ huân phạt dã. Thái Thượng vô kỉ, kì thứ vô danh. Năng chấn dục dĩ tuyệt quyền, sánh tích dĩ tuyệt quĩm, vi thường nhân sở bất năng vi, cát cận tài sở bất năng cát, thiểu đa bớt vi phàm tục sở lượng, điềm tụy bớt vi danh vị sở nhiễm, thuần phong túc vu trạc bách đại chi uế, cao tháo túc dĩ kích tương lai chi trọc... Vật các hữu tâm, an kì sử trường, mạc bất thái vu đắc ý, nhĩ tâm vu thất sở dã) ("Ngoại thiên" - Dật dân"). Danh vị, huân tước là những cái người đời thường dốc lòng theo đuổi, nhưng dưới con mắt người có đạo thì tất cả những cái đó đều có thể vứt bỏ đi. Cho nên mỗi vật đều có tâm của nó, mỗi người đều có chí của họ. Tâm chính là chí, tức chí hướng của con người và khả năng ý chí để thực hiện chí hướng đó. Thuận theo tự nhiên, không vì danh vị, vì huân tước quyến rũ, điều đó đòi hỏi phải có một ý chí kiên cường mới có thể làm được, đấy chính là "thuần phong" và "Tiết tháo cao thượng" của Đạo gia.

Ở đây không những đã vạch ra được công năng hạn chế, chọn lựa của tâm, mà còn vạch ra được công năng và tác dụng đạo đức của tâm.

Vì vậy, "tâm bỏ lại vạn vật", không những đã nêu ra được tâm là tư duy chủ thể, chứa đựng hàm nghĩa chọn lựa, hạn chế, tâm là trạng thái tâm lí tự nhiên hư tĩnh, mà còn tiếp cận với hàm nghĩa tâm là ý thức luân lí đạo đức nữa.

II. Quan hệ giữa tâm với vật, đạo, tính.

Phạm trù Tâm triết học thời Tiên Tần đều có mối liên hệ chặt chẽ với vật, đạo, tính, như "Tâm trai" (buồng tim) hư tĩnh trước sự vật của "Trang Tử", thuyết "Tận tâm tri tính" của Mạnh Tử, thuyết "Tâm tri đạo" của Tuân Tử. Cát Hồng kế thừa những thành quả về tư duy của các nhà tư

tưởng thời Tiên Tần, đã trình bày và phân tích lí luận về các phạm trù này.

Tâm với vật. Vật trong "mỗi vật đều có tâm của nó", "Tâm bỏ lại vạn vật" vừa chỉ người vừa chỉ sự vật, tâm chỉ khả năng ý chí của con người, tương đương với "chí". Cát Hồng nói: "Không hiểu nổi nhân nghĩa, không làm rõ được tốt hay xấu, tâm nghi ngờ giả thật, lẫn lộn đen trắng, tìm tòi suy nghĩ không phân rõ được gì, chính tà không biết, không nắm bắt được an nguy, thì không bảo đảm được thân mình còn nói chi đến thanh thản vững vàng cứu tế vật khác." (Phù thể bất nhẫn chi nhân, vô tang phổ chi minh, tắc tâm hoặc ngụy chân, thần loạn chu tử, tư toán bất phân, tà chính bất thức, bất đãi an nguy, tắc nhất thân chi bất bảo, hà hạ lập dĩ tế vật hồ!). ("Ngoại thiên - Nhân minh"). Nhân nghĩa và quang minh chính đại, tức là tâm đạo đức và năng lực làm rõ đúng sai.

Tâm nghi ngờ các hiện tượng bên ngoài, không làm rõ được thật giả, thì không có cách gì giữ được thân mình còn nói chi đến "giúp đỡ vật" (Tế vật), đem phúc đến cho người trong thiên hạ được? Ông còn ca ngợi: "Người trí túc... không bị ngoại vật làm mai một cái tinh khôn hết sức của mình, không vì lợi hại làm vẩn đục cái trong sạch của mình... thường luôn luôn vô tâm với nhiều phiền phức, mà trước sau không bị hỗn tạp với vật." (Tri túc giả... bất dĩ ngoại vật cốt kì chí tinh, bất dĩ lợi hại ô kì thuần túy dã... Thường vô tâm vu chúng phiền, nhị vị thủy dữ vật tạp dã). ("Nội thiên - Sướng huyền"). Không bị lợi hại, vinh nhục quấy nhiễu mà vẫn giữ vững được sự thanh tĩnh, tinh nhanh, trong sáng của nội tâm. Cái tâm ở đây chỉ năng lực phân biệt, nhận biết sự khác nhau của chủ thể. Vật chỉ sự vật

khách quan, bao gồm cả người trong thiên hạ và đại sự của quốc gia, xã tắc.

Tâm với đạo. Đạo là qui luật "trên tự trời đất, dưới đến vạn vật, không có gì không từ nó mà ra" (Thượng tự nhị nghi, hạ đãi vạn vật, mạc bất do chi) cũng là chỉ đạo thuật cầu trường sinh của Đạo giáo. Trong "Trung thiên", Cát Hồng đã phát huy mạnh mẽ tư tưởng đạo là đạo lí trị quốc. Ông dựa vào việc đánh giá nhân vật lịch sử mà phát biểu ý kiến bàn luận của mình rằng: "Gặp thời thịnh trị mà tán dương thì gọi là lạc đạo (đạo vui), gặp thời loạn lạc mà phải cứu độ thì gọi là ưu đạo (đạo buồn lo), loạn không cứu nổi phải tránh, thì gọi là thủ đạo. Vua Thuấn ở triều đại Ngu là người lạc đạo, Trọng Ni là người ưu đạo, Vi Tử là người thủ đạo vậy". (Ngộ trị nhi tán chi, tắc vị chi lạc đạo, tao loạn nhi cứu chi, tắc vi chi ưu đạo; loạn bất khả cứu, nhi bích chi, tắc vị chi thủ đạo. Ngu Thuấn lạc đạo giả dã, trọng Ni ưu đạo giả dã, vĩ Tử thủ đạo giả dã). ("Ngoại thiên. Chính quách"); cho rằng trong thời buổi quốc gia nguy vong, "Cần phải khảng khái, khiêm tốn cùng đồng tâm hiệp sức với người quân tử để cùng nhau làm cho mình trở nên ngay thẳng, chính trực, vững vàng". (Đương khái nhiên hư tâm yếu đồng khế quân tử cộng kiểu nhi chính chi) (Như trên).

Lạc đạo, ưu đạo, thủ đạo, đấy là thái độ đúng đắn của người quân tử đối với việc nước theo đúng đạo lí, nguyên tắc trị quốc của thánh hiền. Khiêm tốn là chỉ thực sự đi sâu tìm hiểu để nắm vững tình thế, tìm ra đạo lí trị quốc cứu vong, từ đấy mà áp dụng biện pháp quyết đoán. Đấy hiển nhiên là lập luận của tư tưởng nhập thể tích cực của Nho gia.

Đạo lại chỉ tính qui định nội tại của sự vật. Cát Hồng nói: "Cho nên người qui đạo có thêm vào cho nó cũng không có ích gì mà có bớt xén nó đi cũng chẳng tổn hại gì". (Sở dĩ qui đạo giả, dĩ kì gia chi bất khả ích, nhi tổn chi bất khả giảm dã). Cho nên "đẹp xấu đã có định, mà tình có yêu ghét khác nhau, là do hai mắt nhìn không giống nhau thôi. Thanh cao trịnh trọng bản dĩ đã vốn có sẵn rồi, còn cho rằng tốt hay xấu, thì đó là do tai nghe không giống nhau thôi. Thật giả bản dĩ vốn có sẵn rồi, còn người thích kẻ không hay đánh giá thế nào thì đó là do có hai lòng, mỗi người nghĩ một khác vậy". (Nghiên suy hữu định lữ, nhi tăng ái dị tình, cố lưỡng mục bất tương vi thị yên. Nhã trịnh hữu tố hĩ, nhi hảo ác bất đồng, cố lưỡng nhĩ bất tương vi thính yên. Chân ngụy hữu chất hĩ, nhi xu xá quyền ngỗ, cố lưỡng tâm bất tương vi mưu yên). ("Nội thiên - Tái nạn"). Dáng vẻ đẹp xấu, lời ăn tiếng nói thanh lịch hay thô tục, sự vật thật giả đều có tiêu chuẩn khách quan, có tính qui định nội tại (đạo) của nó, mà tiêu chuẩn nhận thức khác nhau về tính qui định này, tức "hai lòng" (lưỡng tâm) cũng chính là "khác đạo", tức "mưu cầu của mỗi người có khác nhau" (bất tương vi mưu). Cát Hồng lấy đó luận chứng cho sự tồn tại thực tế việc tôn thờ thần tiên, là điều không chấp nhận được; nhưng phương pháp luận chứng của ông thì lại có chỗ có thể thu nhận được. Ông rút ra kết luận khác nhau từ nhận thức khác nhau về tính qui định của sự vật, đó là lấy tâm làm nhận thức đối với tính qui định nội tại của sự vật, đây là sự kế thừa thuyết "Tâm tri đạo" của Tuân Tử.

Tâm với tinh. Tâm cũng có mối liên hệ chặt chẽ với đạo, với tính. Cát Hồng đã dẫn tờ biểu của Khổng Văn Cử tiến cử Di Hoành nói rằng:

"Núi cao có thần giáng, dị nhân xuất hiện, mắt vừa nhìn thấy, thì nhất định mồm nói ra, tai thoáng nghe thấy, không quên ở tâm; tính và đạo hợp với nhau, suy tư như là có thần vậy". (Duy nhạc giáng thần, dị nhân tịnh xuất, mục sở nhất kiến, triếp tụng vu khẩu, nhĩ sở phách văn, bất vong vu tâm, tính dữ đạo hợp, tư nhược hữu thần). ("Ngoại thiên - Đàn dĩ").

Hơn nữa bất luận Khổng Văn Cử đánh giá về Di Hoành có quá đáng hay không, nhưng chỉ lấy riêng việc ông nói "Tính và đạo hợp với nhau, suy tư như là có thần vậy" mà nói, thì tính, đạo và tâm quan hệ chặt chẽ với nhau; tính chỉ bản tính, bản chất của người; đạo chỉ nguyên tắc tư tưởng của nho gia; tư chỉ tư duy; tâm chỉ ý thức, năng lực nhận thức của chủ thể. Ông nói: "Tự có thiên tính hiếu cổ, tâm thích văn nghệ, học không vì lộc, theo đạo quên nghèo, như các tiên liệt Pháp Cao Khanh, Chu Sinh, học tinh mà không ra làm quan, không chạy theo danh lợi, vạn người có một vậy". (Tự hữu thiên tính hảo cổ, tâm duyệt nghệ văn, học bất vị lộc, vị đạo vong bần, nhược Pháp Cao Khanh, Chu Sinh liệt giả, học tinh nhi bất sĩ, tuần vu vinh lợi giả, vạn chi nhất nhĩ). ("Ngoại thiên - Thẩm cử"). Lấy hiếu cổ làm bản tính, lấy yêu thích văn nghệ làm chỉ hướng; tính ở đây là bản tính, tâm là chỉ chí hướng.

Nhận thức chủ quan, chí hướng của con người khác nhau thì thái độ của họ đối với danh lợi, tức biểu hiện bản tính của từng người cũng khác nhau." Chúa có đạo, thì có lòng nhẫn nhục, chịu khổ, làm việc thiện và khoan dung, biết nhân tâm khác nhau, mỗi người một tính do chỗ xuất

thân cho nên không dồn ép, không cấm đoán, mà phải cao thượng rộng rãi, trên không có lòng thiên vị tị hiềm, dưới thì đắc ý vui tươi, cho nên có thể vạch trần được bưng bít, kẻ tham thoáng nghe thấy đã giật mình". ("Phù hữu đạo chi chủ, hàm cấu thiện thứ, tri nhân tâm chi bất khả đồng, xuất xứ chi các hữu tính, bất bức bất cấm, dĩ sùng quang đại, thượng vô hiềm hận chi thiên tâm, hạ hữu đắc ý chi chí hoan, cố năng huy thanh tịnh dương vu vống cực, tham phù văn phong nhi nựu nỉ dã). ("Nội Thiên - Thích trệ"). Vua chúa sáng suốt, căn cứ vào nhận thức chủ quan và đặc điểm tính tình khác nhau của con người và tùy theo người xuất hay nhập nho, đạo và có thái độ bao dung chấp nhận, để cho người nào cũng được sắp xếp đúng chỗ của mình. Nhận thức, ý chí của con người khác nhau, tính tình khác nhau, tri giác khác nhau, thì họ cũng có thái độ xuất thế nhập thế khác nhau. Tâm ở đây chỉ ý thức, ý chí của chủ thể, tính là chỉ tính tình.

Trong khi trình bày lập luận về mối quan hệ giữa tâm với vật, đạo, tính, Cát Hồng chủ trương tâm bỏ lại vạn vật, phải lạc đạo, ưu đạo, thủ đạo, tính và đạo hợp nhau; tâm ở đây chủ yếu chỉ ý thức, tư duy, ý chí, khả năng chọn lựa của chủ thể. Đây đã có phần nào kế thừa thuyết "Tận tâm tri tính tri thiên" của Mạnh Tử thời Tiên Tần, thuyết "Tâm tri đạo" của Tuân Tử. Cống hiến chủ yếu của ông là ở chỗ vận dụng các phạm trù này, điều hòa được Nho và Đạo, phục vụ cho việc tuyên truyền tín ngưỡng tôn giáo của Đạo giáo và cũng cố gắng để thăm dò bí mật cuộc sống. "Nếu có bị bệnh sắp chết thì những người thành tâm tín đạo như

vậy, cứ lấy sách này giữ mình tất, cũng không chết". (Nội thiên - Hà lăm"). "Sách này" là chỉ "Tam hoàng nội văn", "Ngũ nhạc chân hình đồ", tuyên truyền đạo thuật của Đạo giáo. Còn khi ông nói: "Một là có chữ tính phục sắc... hoặc ở dưới rốn hai tấc bốn phân, có huyệt hạ đơn điền trung; hoặc ở dưới tâm có giáng cung, kim khuyết, trung đơn điền; hoặc giữa hai bên lông mày... là thượng đơn điền", ("Nội thiên - Địa chân") thì tâm ở đây đã chỉ là tâm tạng (tim) trong cơ thể con người, tiến bộ hơn so với từ ngũ tạng trong "Hoàng đế nội kinh". Hơn nữa, ông còn dò tìm huyệt Đơn Điền trong cơ thể người, thử dò tìm và khám phá ra bí quyết sự sống và trường thọ của con người, điều này là có ý nghĩa tích cực.

Tiết VI. "Tâm thể không vô" (Tâm thể trống không) của Phật giáo.

Trong triết học Phật giáo Trung Quốc, phạm trù Tâm đã được phát triển nhiều đi đôi với sự Trung Quốc hóa Phật giáo. Thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc Triều, tư tưởng về tâm của Phật giáo có diện bao quát rất rộng và động chạm đến tâm cùng các phạm trù pháp, sắc, không, vô, đạo, lí, khí. Phật giáo chủ trương "Tâm là gốc" "Tâm là tính" "Tâm là không tịch", "Vô chấp vi tâm" (Không chấp là tâm) v.v...

Hàm nghĩa cơ bản của tâm không những chỉ ý thức chủ quan, trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên mà còn chỉ bản thể của vạn vật. Điều này đã làm phong phú thêm thành quả tư duy về tâm của triết học Trung Quốc.

I - Tâm là vạn hữu, tâm thể không vô.

Hi Siêu (khoảng 331 - 373), nhà tư tưởng Phật giáo Đông Tấn nói: "Kinh chép rằng: Tâm làm trời, tâm làm

người) tâm làm địa ngục, tâm làm súc sinh, cả đến người chí đắc đạo, cũng là tâm vậy.... thì đối với người hành đạo mỗi việc đều phải thận trọng ngay ở tâm, đề phòng từng li từng tí suy nghĩ ngọn ngành, lấy chí lí làm thành trì để tự bảo vệ, luôn luôn có bản lĩnh để chống chọi đến cùng, không để tình trạng hình sự chưa nổi rõ thì không suy nghĩ tới". (Kinh vân: Tâm tác thiên, tâm tác nhân, tâm tác địa ngục, tâm tac súc sinh, nãi chí đắc đạo giả, diệc tâm dã... Thị dĩ hành đạo chi nhân, mỗi thân độc vu tâm, phòng vi lự thủy, dĩ chí lí vi thành trì. Thường lãnh bản dĩ ngự mạt, bất dĩ sự hình vị trú, nhi khinh khởi tâm niệm). ("Phụng pháp yếu"). Tâm là gốc của ba giới (dục giới, sắc giới, vô sắc giới), ngũ đạo (thiên, nhân, súc sinh, quỷ đói, địa ngục) và cũng là cái căn bản để đắc đạo thành Phật. "Nê hoàn kinh chép rằng: "Tâm thức yên tĩnh và nghỉ ngơi thì không chết không sống". Tâm là giống gốc, hành là đất trồng, báo ứng là quả hạt, và cũng giống như trong trồng trọt, mỗi cái đều để ra loại riêng của nó, lúc đến độ thì sinh, không thể nào ngăn cấm được". (Nê hoàn kinh vân: "Tâm thức tĩnh hưu, tắc bất tử bất sinh". Tâm vi chủng bản, hành vi kì địa, báo vi kết thục, do như chủng thực, các dĩ kì loại, thời chí nhi sinh, phất át dã). (Như trên). Cho rằng tâm là hạt giống lưu chuyển biến đổi, tạo tác chính là ở đất đai, nhân quả báo ứng chính là kết quả tất nhiên. Tâm ở đây chứa đựng hàm nghĩa bản thể vạn vật.

Chi Mẫn Độ thời Tây Tấn (không rõ sinh mất năm nào) ra sức đề xướng "Tâm vô tông", là một trong bảy tông của ba phái Bát nhã học đương thời. Phái "Tâm vô tông" đề xướng tâm vô nghĩa. "Tâm là cái vô (không có), vô tâm với vạn vật, chứ vạn vật thì chưa từng vô (không có). Cái gọi

là không (hư không), có nói trong kinh là do không chấp tâm với vật nên nói nó là không. Song vật là hữu (có), chưa từng vô (không có) bao giờ vậy" (Tâm vô giả, vô tâm vu vạn vật, vật vi thường vô. Vị kinh trung ngôn không giả, đản vu vật thượng bất khởi chấp tâm, cố ngôn kì không. Nhiên vật kì hữu, bất tằng vô dã) ("Triệu sớ luận"). Tâm vô có nghĩa là về mặt chủ quan vứt bỏ sự can dự của ngoại vật, tâm không chấp ngoại vật, chứ bản thân ngoại vật thực ra không phải là trống không. Đấy chính là tâm không chứ không phải là sắc không. Do chỗ Phái tâm vô không luận chứng ngoại vật là hư vô, nên dưới con mắt của Phật giáo Đại Thừa như vậy là không triệt để, cho nên đã bị Tăng Triệu phê phán. Tuệ Viễn phái bản vô (lấy không có làm gốc) của Bát nhã học thời Đông Tấn (334-416), nói rằng:

"Người gánh vác đại pháp phải lấy vô chấp làm tâm; lấy cái nhân làm bạn, không kể công riêng mình" (Phụ hà đại pháp giả, tất dĩ vô chấp vi tâm; hội hữu dĩ nhân giả, sử công bất tự kỉ) ("Dữ La Thập Pháp sư thư").

Cho rằng công năng của tâm chính là không nắm giữ (bất chấp) ngoại vật. Ông còn phụng hành cái gọi là niệm Phật tam muội gồm: Tức tâm vong niệm, Tâm chú Tây phương và quan tưởng niệm Phật, làm phương pháp tu hành đi đến cõi Niết Bàn và siêu thoát luân hồi. Tông tâm vô và tông bản vô đều cho rằng tâm chính là sự bài trừ, bất chấp của ý thức chủ thể đối với ảnh hưởng của ngoại cảnh, cũng chính là trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Tăng Triệu - nhà lí luận Phật giáo thời Đông Tấn (384 - 414) đưa ra lí luận "Bất chân không", đã phá ba phái Bát nhã học (tông bản vô tống tâm vô và tông tức sắc) đang luân hành thời đó, ông nói: "Cái tâm vô là vô tâm với vạn

vật, chú vạn vật chưa từng vô (không có). Ở đây, được là nhờ thần tĩnh, mất là tại vật hư". (Tâm vô giả, vô tâm vu vạn vật, vạn vật vị thường vô. Thử đắc tại vu thần tĩnh, thất tại vu vật hư). Điều đó đã khẳng định chủ trương của tông phái tâm vô cho rằng tâm với tư cách là tinh thần chủ thể là thanh tịnh không tịch; đồng thời còn chỉ trích nó không triệt để phủ nhận sự tồn tại của ngoại vật, không nhận rõ tính vật vốn là trống không.

Ông còn phân tích thêm về tâm vô: "Thánh nhân vô tâm, đâu có sinh có diệt, như vậy không phải là vô tâm, nhưng là cái tâm vô tâm vậy!" (Thánh nhân vô tâm, sinh diệt yên khởi! Nhiên phi vô tâm, đản bị vô tâm tâm nhĩ!) ("Triệu luận. Bát nhã vô tri luận"). Cái tâm vô tâm tức là lấy vô tâm làm tâm.

"Thánh tâm bất hữu, không thể gọi là vô, thánh tâm bất vô không thể gọi là hữu. Bất hữu nên tâm tưởng đều diệt, bất vô nên lí vô bất hợp. Lí vô bất hợp, nên vạn đức thì lớn; tâm tưởng đều diệt, nên công trở thành phi ngã. Cho nên ứng hóa vô phương, chưa từng hữu vi; tịch nhiên bất động, chưa từng bất vi. Kinh chép rằng: "Tâm vô sở hành, vô sở bất hành", tin vậy!". (Thánh tâm bất hữu, bất khả vị chi vô; thánh tâm bất vô, bất khả vị chi hữu. Bất hữu, cố tâm tưởng đô diệt, bất vô, cố lí vô bất khế. Lí vô bất khế, cố vạn đức tư hoằng; tâm tượng đô diệt cố công thành phi ngã. Sở dĩ ưng hóa vô phương, vị thường hữu vi, tịch nhiên bất động, vị thường bất vi. Kinh vân "Tâm vô sở hành, vô sở bất hành", tín hĩ!). ("Triệu Luận. Niết bàn vô danh luận"). Ông luận chứng tâm không phải hư vô, cũng không phải là thực hữu, vừa khẳng định nhận thức của tâm, làm rõ công năng và tác dụng của chân lí Phật giáo, lại vừa

khẳng định tịch tĩnh vô vi của tâm và trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên; vừa khẳng định tâm vô vi, lại khẳng định vô vi mà vô sở bất vi. Luận chứng về công năng, tác dụng nhận thức của tâm như vậy là vô cùng tinh tế, đã phản ánh trình độ tư duy biện chứng tương đối cao của triết học Phật giáo.

Tăng Triệu không những đã luận chứng về công năng, tác dụng lĩnh hội "chân lí" của tâm, hơn nữa còn cho rằng tâm vừa là tịnh uế (sạch bẩn) vừa là Phật, vừa là giác (biết). Phật lấy tịnh uế làm tâm:

"Phật không có chỗ dứt khoát (định sở), ứng vật mà hiện, ở chỗ tịnh thì tịnh, ở chỗ uế thì uế. Tốt xấu là tự anh, còn Phật thì không phải là hai, sao tự sinh vui buồn trong đó được? Những người vui vẻ quên mình nào cửa này thì thấy tịnh không tham, không giành cho mvnh phần nhiều hơn, gặp bẩn không ngại, trái tình không mất, nên có thể sinh ra tịnh tâm chân tâm, hiểu Phật ngang nhau mà ứng với tích thì lại khác nhau". "Phật vô định sở, ứng vật như hiện, tại tịnh nhi tịnh, tại uế nhi uế. Mĩ ác tự bỉ, vu Phật vô nhị, hạt vi tự sinh ưu hỉ vu kì gian tai? Thị dĩ dự nhập thử môn giả, kiến tịnh bất tham, kì phân bất cao, đô uế bất ngại, quai tình bất một, cố năng sinh chân tịnh tâm, tri Phật bình đẳng, nhi ứng tích bất đồng). ("Duy ma kinh chú - Bồ Tát hành phẩm").

Thanh tịnh và ô uế, đẹp và xấu, đối với Phật giáo mà nói đều không phải là hai dạng. Phật không tùy tịnh, uế của ngoại vật mà sinh ra tâm có nhận thức và thấy biết khác nhau. Cho nên ông lại nói: "Tâm không có chỗ nhất định, biến hóa theo vật, ở chỗ tà thì tà, ở chỗ chính thì chính. Tà chính tuy khác nhau, nhưng chủng (hạt giống)

của nó không khác nhau... Chính từ tà mà lên, thiện do ác mà sinh ra, cho nên viết chúng kết phiền não", là như lai chủng vậy". ("Tâm vô định sở, tùy vật nhi biến, tại tà nhi tà, tại chính nhi chính. Tà chính tuy thù, kì chủng bất dị dã... chính do tà khởi, thiện nhân ác sinh, cố viết chúng kết phiền não, vi Như Lai chủng dã). (Duy ma kinh chú Phật đạo phẩm"). Cái gốc (chủng) của tà, chính đều là bản tâm thanh tịnh của Như Lai (Phật). "Tâm không có chỗ nhất định", "Phật không có chỗ nhất định", tịnh uế, tà chính đều là tâm; có tâm phân biệt tịnh uế, tà chính thì tức sinh ra phiền não; tiêu trừ phiền não, đạt tới Niết bàn, tức là Phật. Cho nên tâm tức tà chính, tức tịnh uế, tức phiền não mà cũng tức là Phật. "Phật là gì vậy? Là cái đại gác ngộ cùng lí tận tính vậy. Đạo của nó hư huyền, là cõi tuyệt diệu. Tâm không thể biết qua trí thông minh được, hình không thể đoán qua ảnh được. Hữu vi với vạn vật mà ở nơi bất vi; ở chỗ nhiều lời mà dừng lại ở chốn không có lời. Phi hữu mà không thể là vô, phi vô mà không thể là hữu. Tịch mịch trống trải, vật không xác định được. Không biết gọi tên là gì, cho nên đành phải gọi là giác (giác ngộ) vậy." ("Duy ma kinh chú - A Hạp Phật phẩm"). Phật chính là tư duy trong khẳng định, phủ định giữa hữu vi và bất vi, có lời và không có lời, có và không có, cũng chính là sự suy tư bàn bạc trong cái không thể suy tư bàn bạc được. "Vượt qua các bề bộn bên ngoài, đi vào cõi tuyệt diệu không có tâm, không nhìn thấy rậm rạp vô vi mà vô bất vi, không biết sở dĩ nhiên mà có thể là người không sai, không phải suy tư bàn bạc gì". (Siêu quần số chi biểu, tuyệt hữu tâm chi cảnh, miến mãng vô vi nhi vô bất vi, võng tri sở dĩ nhiên nhi năng nhiêu giả, bất tư nghị dã) ("Duy ma khiết kinh tự chú"). Vô vi mà vô bất vi, vô tri mà vô sở bất tri, đấy chính là đặc trưng

căn bản về mặt nhận thức của Phật với tư cách là bậc đại trí đại giác.

Tông Bình, học giả Phật giáo thời Đông Tấn (375 - 443) nói: "Tinh thần bất diệt, người có thể thành Phật; tâm làm cái vạn hữu, mọi pháp đều hư không". (Minh Phật luận"). Lấy tâm làm nguồn gốc của cái vạn hữu (ngoại giới), cho rằng ngoại giới đều là hư không. Tâm có thể tạo tác, sản sinh ra vạn vật. Tạo tác tức là hữu sở vi mà vi. Ông nói: "Tất cả sự ứng phó đối với mọi lành dữ, chính phạt, hạn chế lũ lụt đều do tâm mà ra.

Những loại bắt cầu vồng xuyên qua mặt trời, sao kim vào sao mão, hàn cốc sinh hạt kê, thành đổ sương rơi, đều phát ra từ nhân tình, nhưng lại đều là những việc trời đất xa xôi, đây cố nhiên chỉ là những hình ảnh tương tự. Hình không có thì không có ảnh, tiếng không có thì không kêu, cũng như vậy, tình không có thì không có báo đáp. Đó chẳng phải là loại bắt cầu vồng xuyên thẳng vào mặt trời, làm thành đổ sương rơi ư? Tất cả những cái đó đều không phải là không tùy tình mà ứng cho phù hợp. Mọi biến đổi đầy rẫy trong thế gian, hình ảnh ngập mắt người, tất cả đều do tinh thần tình cảm muôn đời tập trung lại. Cho nên kinh Phật có chép rằng: "Tất cả mọi pháp đều tùy ý sinh hình". Lại còn chép thêm rằng: "Tâm là pháp bản, tâm là thiên đường, tâm là địa ngục", ý cũng là từ đó mà ra". (Phù hồng phạm thứ chinh hữu cữu chi ứng, giai do tâm lai. Đãi bạch hồng quan nhật, Thái bạch nhập mão, hàn cốc sinh thứ, băng thành vẫn sương chi loại, giai phát tự nhân tình nhi viễn hình thiên sự, cố tương vi hình ảnh hi. Phù hình vô vô hình, thanh vô vô hưởng, diệc tình vô vô báo hi. Khỉ trực quán nhật vẫn sương chi loại tai? Giai mạc bất tùy tình

khúc ứng... Chúng biến doanh thế, quần tượng mãn mục, giai vạn thế dĩ lai tinh cảm chi sở tập hi. Cố phật kinh vân: "Nhất thiết chư pháp, tùy ý sinh hình". Hựu vân: "Tâm vi pháp bản, tâm tác thiên đường, tâm tác địa ngục". Nghĩa do thử dã) (Như trên). Tùy tình mà ứng phó, tình cảm tập trung, đó chính là chỉ sự tạo tác và cảm ứng lẫn nhau. Tâm là bản nguyên của mọi pháp, tùy ý sinh hình, sinh thiên đường, sinh địa ngục. Tâm ở đây chỉ chủ thể nhận thức có công năng cảm ứng. Cho nên, Tông Bính lấy hiện tượng cộng hưởng của cảm ứng rung động âm hưởng so sánh với cảm ứng tâm linh và nói rằng: "Loại cảm ứng rung động âm hưởng này giống như sự thể hội huyền diệu của tâm, hơn nữa còn là loại thánh linh thần lí!". (Phù chung luật cảm loại, do tâm huyền hội, huống phù linh thành dĩ thần lí vi loại hồ!)

Tuệ Tư - Tổ sư đời thứ hai của Tông phái Thiên đài, cao tăng thiền học nhà Lương thời Nam Triều (515 - 577), cho rằng: "Tâm tính thanh tịnh", "Nghiệp do tâm khởi", "Tâm vô ngoại cảnh", chủ trương học thuyết lấy yên định phát triển trí tuệ, đồng thời mở mang cả yên định và trí tuệ, hòa hợp lưu thông Nam Bắc. Ông đã trình bày phân tích và chứng minh tường tận về tâm lúc ngồi thiền. "Khi muốn ngồi thiền, trước hết cần phải tự nhìn lấy bản thân. Bản thân là Như Lai Tàng, cũng còn gọi là tâm tự tính thanh tịnh. Đã gọi là tâm chân thực thì không ở trong, chẳng ở ngoài mà cũng không ở giữa không ngắt quãng, chẳng thường xuyên, cũng không phải là đạo trung dung, không có tên không có tự, không có tướng mạo, không có mình chẳng có người khác, vô sinh vô diệt, không đến không đi, không có chỗ ở, không ngu dần mà cũng chẳng thông

minh, không bị ràng buộc mà cũng chẳng thả lỏng, sinh tử đều qui về cõi Niết bàn, không có một hai không có trước, không có sau, không có ở giữa; từ xưa đến nay đều không có tên gọi; cứ thế mà quan sát suốt một cách đầy đủ chân thực". (Dục tọa thiền thời, ứng tiên quan thần bản. Thân bản giả, Như lai tàng dã, diệc danh tự tính thanh tịnh tâm. Thị danh chân thực tâm, bất tại nội, bất tại ngoại, bất tại trung gian, bất đoạn, bất thường diệc phi trung đạo, vô danh vô tự, vô tướng mạo, vô tự vô tha, vô sinh vô diệt, vô lai vô khứ, vô trú sở, vô ngu vô trí, vô phọc vô giải, sinh tử Niết Bàn vô nhất nhị, vô tiền vô hậu vô trung gian, tàng tích dĩ lai vô danh tự, như thị quan sát chân thực cánh) "(Chư pháp vô tịnh tam muội pháp môn"). Tiếp đó, ông lại còn trình bày phân tính và chứng minh việc quan sát thân của thân thể và tâm của thân thể như thế nào. Qua sự trình bày phân tích và chứng minh của Tuệ Tư có thể thấy rõ, tâm chính là bản thể của thân thể con người (nhân thân) tức Như Lai Tàng, lại có tên là tâm tự tính thanh tịnh, tâm chân thực. Như Lai Tàng lại có tên là tâm tự tính thanh tịnh, tâm chân thực. Bất luận về thời gian hay không gian, tâm đều không có tính qui định nào và cũng khó biểu đạt bằng lời nói, bằng tên gọi. Ông còn nói: "Tâm này không vô mà lại có chủ, vô danh mà hành vô danh, không có tướng mạo, không từ duyên có nào sinh ra lại không phải sinh ra không từ duyên có nào, mà cũng không phải tự sinh ra. Đúng ra là người có tên đích thực thì có thể thấy được tâm niệm, tâm niệm mà sinh diệt, thì ý thức quan niệm sinh diệt, ý thức quan niệm tự mình xem, không thể thấy được gì khác mà cũng là vô sinh diệt, nếu nhìn vào tâm ta thế nào thì tâm người khác cũng như vậy. Lại xét về tâm tính thì không có tâm tính. Đã không có tâm tính thì cũng không

có tướng mạo và rốt cuộc cũng không có tâm, cũng không có và không thấy tâm. Cứ vậy mà nhìn, thân tâm không tịch, sau đó nhập thiền, thì sẽ đạt tới thần thông". (Thử tâm không vô hữu chủ, vô danh vô danh hành, vô tướng, mạo, bất tòng duyên sinh, bất tòng phi duyên sinh, diệc phi, vô trướng mạo, bất tòng duyên sinh, bất tòng phi duyên sinh, diệc phi tự sinh. Thị thị danh giả, năng quan tâm niệm, tâm niệm sinh diệt, tâm niệm niệm sinh diệt, quan niệm niệm tướng, bất khả đắc cố, diệc vô sinh diệc, như quan ngã tâm, tha tâm diệc nhiên. Phúc quan tâm tính, vô hữu tâm tính. Vô hữu tâm tính, diệc vô tướng mạo, tất cánh vô tâm, diệc vô bất kiến tâm. Như thị quan cánh, thân tâm không tịch, thứ đệ nhập thiền, năng khởi thần thông). (Như trên).

Như vậy là ông đã trình bày rõ hơn về việc tâm có tông chủ không, có duyên có sinh ra không, có sinh có diệt không, cũng như quan hệ giữa tâm và tính, từ đó rút ra được kết luận "Tâm tính thanh tịnh như minh châu. ... Màu ngọc châu tịch nhiên không thay đổi" (Tâm tính thanh tịnh như minh châu ... Châu sắc tịch nhiên bất biến dị) (Như trên), tức tâm tính thanh tịnh, tịnh nhiên bất biến. Đây là sự kế thừa và phát triển đối với luận điểm "Tâm của người ngu" (Ngu nhân chi tâm), "Qui về gốc gọi là tĩnh (Qui căn viết tĩnh) của Lão Tử thuộc Đạo gia, "Tâm trai" của Trang Tử, "Tâm hư không thì chí đạo tập trung vào lòng" của nhà Huyền học Quách Tượng đồng thời đã nói rõ thêm tâm là trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Phật giáo thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc Triều chủ trương "tâm là vạn pháp", "chư pháp đều hư không", "tâm thể không

vô" và trình bày khá sâu sắc về tâm, có mấy điều đáng chú ý sau đây:

1. Tâm của Phật giáo là chỉ bản thể của vạn vật, lại còn gọi là chân như, hư vô, tức là giới hạn tinh thần thanh tĩnh hư tịch và tâm linh có công năng cảm ứng, nó tương thông với trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên;

2. Tâm của Phật giáo là không có mà không phải không có, không bẩn mà cũng chẳng sạch, không biết mà cũng chẳng phải không biết, không sinh không diệt, không phải Niết bàn, tức là Như Lai Tàng, tức là Phật, nó không thể lí giải dựa vào lí tính, chỉ có thể dựa vào sự quan sát đối chiếu, sự hiểu biết sâu xa, mới có thể nắm vững được; 3. Tâm trong Phật giáo chính là Phật, chính là "đại giác ngộ cùng lí tận tính", đây là lí luận được nêu ra do hấp thụ tư tưởng của các thuyết như "Thuyết tâm trị đạo" của Tuân Tử thuộc Nho gia, "Thuyết quí vô" của Đạo gia, "Thuyết ngôn bất tận ý" của Huyền học, hỗn hợp Học thuyết trung quan của Phật giáo Ấn Độ; trình độ tư duy biện chứng của nó cao hơn một mức so với Nho, Huyền và Đạo học.

II. Quan hệ giữa tâm với tính, lí và đạo

Tâm với tính. Phật giáo nói minh tâm kiến tính (tâm mà sáng thì thấy được tính); tính là phạm trù quan trọng của Triết học Phật giáo, nó chỉ Phật tính, tương đương với bản tính mà Nho gia thường nói, đó chẳng qua cũng là chỉ bản tính thành Phật mà thôi. Tiêu Diễn (thời Lương Võ đế, 464 - 549) có nói rằng: "Nếu tâm dụng tâm vào việc nắm giữ, thì nhận thức trước sẽ khác sau, như vậy thì tất cả đều hướng tới một cương giới nhất định, còn ai thành Phật được nữa?"

Kinh có chép rằng: Tâm là nhân chính trực, ngay thẳng cuối cùng thành quả Phật. Lại nói rằng: Nếu chuyển động một cách tự nhiên không hay biết gì (vô minh) thì sẽ biến thành quang minh chính đại (minh). Tâm là cái gốc của dụng, gốc là một mà dùng khác đi thì sẽ có hưng có phế, nhưng tính của một gốc thì không thay đổi. Cái một gốc tức là cái thần minh vô minh vậy ... Mà trên cái thể vô minh này, có sinh có diệt, sinh diệt là do dùng khác nhau, chứ cái tâm vô minh thì nghĩa vẫn không thay đổi" (Nhược tâm dụng tâm vu phán viện, tiền thức tất dị hậu giả, tư tắc dữ cảnh câu vong, thùy thành Phật hồ? Kinh vân: tâm vi chính nhân, chung thành Phật quả. Hựu ngôn: Nhược vô minh chuyển, tắc biến thành minh.

Phù tâm vi dụng bản, bản nhất nhi dụng thù, thù dụng tự hữu hưng phế, nhất bản chi tính bất di. Nhất bản giả, tức vô minh thần minh dã.... Như vô minh bản thương, hữu sinh hữu diệt, sinh diệt thị kì dị dụng, vô minh tâm nghĩa bất cải). "Chú thần minh thành Phật kí"). Tâm nếu vươn tới nắm giữ ngoại vật (cảnh) thì sẽ biến thành nhận thức, sẽ sinh ra sinh diệt luân hồi không ngừng, không còn khả năng thành Phật. Chỉ có tâm không thuận theo ngoại vật, loại trừ phiền não, mới có thể chyển từ vô minh sang minh, qui tâm thành Phật. Tâm vừa là hạt giống của sự phiền não, vừa là nguyên nhân để thành Phật. Tính tức là bản thể của tâm, là thể không thay đổi. Tâm là bản (gốc) là thể; sinh diệt là ngọn, là dụng. Tâm có sinh diệt, đồng thời tâm lại có bản tính có thể chuyển hóa từ vô minh sang minh, hơn nữa bản tính này là không thay đổi.

Tâm, tính là những phạm trù đơn nhất, tuy mỗi cái một khác, song trong triết học Phật giáo thường vận dụng qua

lại nhiều. Tuệ Tư đã giải thích tâm tính là "tính của chúng sinh". Ông đã giải tích có hệ thống về tâm tính. "Tâm tính thanh tịnh không có tướng mạo, không ở trong hay ngoài, mà cũng không ở giữa, luôn luôn tịch nhiên không sinh không diệt, không phải bẩn mà cũng chẳng phải sạch, không phải sáng mà cũng chẳng phải tối, không phải yên định mà cũng chẳng phải lung tung, không phải suy nghĩ theo duyên phận, không phải đi lại, không phải cư trú, không phải đến, chẳng phải đi, không phải sinh chẳng phải tử, không phải Niết bàn, không gián đoạn mà cũng chẳng thường xuyên, không gò bó mà cũng chẳng buông lỏng, không phải Như Lai Tăng mà cũng chẳng phải phầm thánh (thánh dưới trần tục), không phải tên thường thì là thánh". (Tâm tính thanh tịnh vô hữu tướng, bất tại nội ngoại phi trung gian, bất sinh bất diệt thường tịch nhiên, phi cấu, phi tịnh, phi minh ám, phi định, phi loạn, phi duyên lự, phi động phi trú, phi lai khứ, phi sinh, phi tử, phi Niết Bàn, phi đoạn, phi thường, phi phọc giải, phi Như Lai Tàng phi phàm thánh, bất liễu danh phàm liễu, tức thánh.)

("Chư pháp vô tịnh tam muội pháp môn"). Ông đã phân tích từ sáu mặt dưới đây:

1- Tâm tính tức là phiền não tính;

2- Tâm tính thanh tĩnh như minh châu;

3- Tâm tính vô thể vô danh;

4- Tâm tính tuy hư không mà vô sinh diệt;

5- Tâm tính không phải thường cũng không phải vô thường;

6- Chúng sinh tức tính tức tâm tính; tính vô sinh tử, vô giải thoát.

Tóm lại, ông cho rằng tâm tính tức là bản thể bất biến trên thân chúng sinh, tức là tâm tự tính thanh tịnh, tức Như Lai Tàng.

Tâm với lí. Hi Siêu bàn về nhân quả báo ứng có nói rằng: "Lí gốc ở tâm, báo sáng tỏ ở vật, giống như hình ngay ngắn thì ảnh đứng thẳng, thanh hòa thì âm thuận, như vậy tự nhiên thích ứng, có cái gì là hữu vi. Song tâm hợp thần đạo, thông suốt lí đúng lúc, giữ được sự rộng rãi bao dung, ngay thẳng hư trung chính trực, không mong vào sự trợ giúp bên ngoài, không mặc cả, không cầu xin. Đây là mấu chốt phải ghi lòng tạc dạ, là điều mà các học giả nên suy nghĩ tới vậy". (Phù lí bản vu tâm, nhi bảo chương vu sự, do hình chính tắc ảnh trực, thanh hòa nhi hưởng thuận, thử tự nhiên huyền ứng, thục hữu vi chi giả tai? Nhiên tắc tiết tâm thần đạo, cố nghi kì chi thông lí, vụ tồn viễn đại, hư trung chính kỉ, nhi vô hi ngoại trợ, bất khả tiếp dĩ tì độc, yếu dĩ tình cầu. Thử nãi thổ hoài chi quan kiện, học giả sở nghi tự dã). ("Phụng pháp yếu"). Nhân quả báo ứng là việc tự nhiên nhi nhiên, chứ không phải là hữu vi. Muốn lĩnh hội được chân lí chí cực ủa Phật giáo thì tầm mắt phải rộng lớn, không thể chỉ biết nhìn trước mắt.

Hi siêu nhằm đúng việc nhiều người do không thấy được thực tế linh nghiệm nhân quả báo ứng trước mắt mà sinh ra dao động đối với lòng tin Phật giáo và chỉ ra rằng: "Để có được đúng phải để tâm vào lí, xem xét kĩ để biết về những chuyện bịa đặt nguy hiểm có ảnh hưởng, phê bỏ những bằng chứng đó và nghĩ kĩ về những căn cứ đáng tin cậy. Thiên cương dù rộng rãi hay chặt chẽ cũng khó bề lọt lưới; vận ngộ hướng tới chỗ không cùng (vô gian) của nó, tuy vạn kiếp mà cũng chỉ có một mối ba đời vẫn hòa đồng một cách huyền diệu;

cuối cùng rồi cũng phải qui về cái tất phải đến. Há nào lại lấy có tỉnh mê để thay đổi tấm lòng, chìm đắm vào những cái xa xôi để sửa đổi cách nghĩ được sao!" (Thị dĩ hữu tâm vu lí, thẩm ảnh hưởng chi nan vu, phế sự chúng nhi minh kí. Đạt thiên cương chi sủng sơ, cố kì chi vu mi lậu, ngộ vận vong chi vô gian, hồn vạn kiếp vu nhất triều; quát tam thế nhi huyền đồng, yếu chung qui vu tất chí. Khi dĩ hiển muội cải tâm, yên viễn cách lự tai!). (Như trên).

Tâm ở đây chỉ sự tín ngưỡng, niềm tin đối với Phật; lí là chỉ giáo lí. Ông đã vay mượn tư tưởng "lưới trời lồng lộng, tuy thưa mà không lọt" của Đạo gia, đòi hỏi các tín đồ tin vào chân lí của Phật giáo, vượt qua giới hạn thời gian, không gian (vạn kiếp, ba đời), không được mảy may dao động. Phải làm tâm hợp với học thuyết Phật giáo mới mong thông đạt giáo lí của Phật giáo. Giáo lí nhân quả báo ứng phải nhờ tâm linh soi rọi, ý thức chủ quan thể hội một cách sâu sắc.

Tuệ Viễn nhằm đúng vào sự chê trách của người bàn luận về quần áo phanh ra của những tín đồ đạo Phật đã xuất gia tu hành (sa môn đàn phục) viết thành "thuyết sa môn đàn phục". Ông đã chỉ ra rằng: "Không nhổ hẳn gốc thì việc cần vẫn ứng, hình và lí vẫn dính nhau, đạo vẫn không sáng rõ, không làm thay đổi thói quen ở đời, nên những ứng phó nhỏ khó phân rõ. Đàn phục đã rõ thì hình tùy sự cảm, lí giác ngộ tâm, điều khiển khí thông thuận, bày tỏ thể đích xác, mà rạch ròi, tà chính đôi đường phân minh, đâu ra đấy, cái nào không phải là cái căn bản của nó. Vậy nên thế gian tôn trọng đàn phục và dốc lòng thành với nó mà bớt đi cái gian tà, làm cho tên gọi phù hợp với thực tế, không lẫn lộn giữa kính nể và khinh thường; sau đó mở ra con đường quan trọng, đưa chân tính vào cái mê muội lâu dài". (Trệ căn bất bạt, tắc sự cầu

dũ ứng, nhi hình lí tương tư kì đạo vi minh, thế tập vị di, ứng vi nan biện. Đàn phục kí chương, tắc hình tùy sự cảm, lí ngộ kì tâm, dĩ ngụ thuận chi khí, biểu thành chi thể, nhi tà chính luỡng hành, phi kì bản dã. Thị cố thế tôn dĩ đàn phục, đốc kì thành nhi nhàn kì tà, sử danh thực hữu đáng, kính man bất tạp, nhiên hậu khai xuất yếu chi lộ, đạo chân tính vu cửu mê).

Cái gọi là lí là chỉ giáo lí, đạo lí nhân quả báo ứng của Phật giáo; tâm là chỉ chủ thể thể nghiệm suy tư sâu sắc. Không đàn phục thì không thể hiện rõ sự phân biệt căn bản giữa tín đồ Phật giáo với người thường, cũng không có lợi cho tín đồ trong việc triệt để loại trừ những phiền não căn bản, giác ngộ triệt để thành Phật được. Chỉ có đàn phục mới giúp giáo lí thâm nhập vào lòng tín đồ, từ đó họ mới dốc lòng tin vào phật giáo, gạt bỏ sự quấy nhiễu của ngoại tà để đi vào giác ngộ sâu sắc giáo lí, phổ độ mê hàng (vượt qua bến mê), khôi phục chân tính và được giải thoát triệt để.

Khi bàn về việc làm thế nào nắm vững giáo lí Phật giáo Tăng Triệu đã nói: "Chí lí hư huyền, mô phỏng tâm đã sai lệch, huống hồ gì đến lời lẽ? Chỉ lo ý chệch xa đi, mà nhiều quân tử am hiểu về tâm vẫn gởi gắm hy vọng vào văn vẻ." (Chí lí hư huyền, nghĩ tâm dĩ sai, huốn nãi hữu ngôn? Khủng sở thị chuyển viễn thứ thông tâm quân tử hữu dĩ tương kì vu văn ngoại nhĩ) ("Triệu luận - Đáp Lưu Di Dân thư"). Chân lí cuối cùng của Phật giáo rất uyên thâm, có ý nghiên cứu thảo luận về nó thì là đã có sai lầm rồi, huống hồ là lại dùng lời lẽ để biểu đạt nó? Sở dĩ dùng lời lẽ văn tự biểu đạt nó cũng là nhằm hy vọng những người có chí cầu đạo cố gắng nắm bắt lĩnh hội lấy nó. Nếu cứ chỉ dựa vào ngôn ngữ thôi thì không đúng. Theo ông, chân lí Phật

giáo khó biểu đạt bằng ngôn ngữ, mà chỉ có thể giác ngộ sâu sắc bằng tâm thần thôi. Ở đây, lí là chỉ đạo lí, chân lý; tâm là chỉ tư duy, giác ngộ chủ thể và trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Trúc Đạo Sinh (? - 434) là học giả Phật giáo trứ danh thời Đông Tấn, ông đã có những sáng tạo lớn và sâu sắc về Niết Bàn học. Ông nói: "Có phiền não là do nghi hoặc mà ra, cần phải loại bỏ nó bằng cách quan sát pháp lí. Song lúc mới bắt đầu quan sát nó, thấy lí chưa được rõ, tâm không nắm được lí, cần phải dùng niệm lực (sức nhớ và suy nghĩ), sau đó phải quan sát. Niệm lấy không quên làm dụng; cho nên giữ được những cái quan sát được". (Phủ hữu phiền não xuất vu hoặc tình nhĩ, sử ứng quan sát pháp lí dĩ khiển chi dã. Nhiên thủy quan chi thời, kiến lí vị minh, tâm bất trú lí, yếu tu niệm lực, nhiên hậu đắc quan dã. Niệm dĩ bất vong vi dụng, cố đắc tồn quan yên). ("Duy ma khiết kinh - quan chúng sinh phẩm chú"). Niệm lực tức là nghị lực hết lòng chăm chú, gạt bỏ mọi trở ngại. Muốn gạt bỏ hết thảy những phiền não do nghi hoặc sinh ra và thể hội được sâu sắc giáo lí Phật giáo, thì phải một lòng chuyên chú, có nghị lực kiên cường gạt bỏ hết mọi trở ngại. Tâm ở đây chỉ tư duy chủ thể và trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên. Tông Bính cho rằng: "Tâm không tham dục, là cái gốc hết sức thiện, nên có thể đoạn tuyệt địa ngục, hướng lên thiên đàng, cũng tức là phục nghĩa, tôn đạo, là cái tâm có lí đúng đắn vậy". (Phù tâm bất tham dục, vi thập thiện chi bản, cố năng phủ tuyệt địa ngục, ngưỡng sinh thiên đàng, tức diệc phục nghĩa đạo đạo, lí đoan tâm giả dã). ("Đắp Hà Hoành Dương thư chi nhất"). Gạt bỏ tham dục, kiên trì tu hành, thì có thể vượt qua kiếp sinh tử luân hồi, đi vào cõi đạo thành Phật, Niết bàn, đó cũng chính là làm theo chính đạo của Phật giáo, ngăn ngừa chấm dứt ba cái độc: tham, sân (giận

dữ) và si(ngu si); không làm việc ác, uốn nắn sự suy tư, nhận thức của bản thân cho đúng đắn.

Tăng Hựu triều đại nhà Lương thời Nam Triều (444 - 518) chủ trương tâm quan tam giới, thần lí thường chiếu (tâm nhìn ba giới, lí thần luôn luôn chiếu rọi). Ông nói: "Hai đạo lí khác nhau, đạo và tục phân biệt. Đạo pháp không tịch, quan sát đều cả ba giới. Tục giáo phong tục được chấp hành trong một nước để hạn chế tâm. Tâm đóng khung trong một nước, thì tất cả những cái ngoài tai nghe mắt thấy đều là nghi ngờ cả, cùng quan sát đều cả ba giới thì lí thần hóa luôn luôn chiếu rọi". (Phù nhị đế sai biệt, đạo tục tư phân. Đạo pháp không tịch, bao tam giới dĩ đẳng quan. Tục giáo phong trệ, chấp nhất quốc dĩ hạn tâm. Tâm hạn nhất quốc, tắc nhĩ mục chi ngoại giai nghi, đẳng quan tam giai, tắc thần hóa chi lí thường chiếu). ("Hoằng Minh tập hậu tự"). Chân lí (chân đế) và đạo lí theo tập tục (tục đế) khác nhau ở chỗ: một là; chân đế thống nhiếp (cai quản tất cả) dục giới, sắc giới, vô sắc giới mà chiếu rọi vào tất cả đều nhau; đạo lí theo tập tục thì chịu sự hạn chế của quốc gia khu vực, làm cho nhận thức bị hạn chế rất lớn; Hai là, chân lí có thể chiếu rọi đạo lí thần hóa, mà đạo lí theo tập tục thì nghi ngờ hết mọi cái ngoài tai nghe mắt thấy. Ông còn nói: "Kiểm tra kĩ tục giáo, đồng thời học tập cả ngũ kinh, cái mà nó tôn sùng chỉ là trời, cái phép mà nó noi theo chỉ là thánh, nhưng chẳng có cái gì đo được hình trời, chẳng có cái gì là suy đoán được tâm thánh, tuy kính mà tin ở trời ở thánh, nhưng cũng chỉ là sự tưởng tượng và suy đoán theo cảm nghĩ thôi chứ không thấy có gì là cụ thể. Vả lại, Phật được tôn ở trời, phép mầu ở thánh, biến hóa trong khu vực, mà lí là cái mẫu mực nhất". (Tường kiểm tục giáo, định hiến chương ngũ kinh, sở tôn duy thiên, sở pháp duy thánh, nhiên mạc trắc thiên hình, mạc khuy

thánh tâm, tuy kính nhi tín chi, do tận mộng phất liễu. Huống nãi Phật tôn vu thiên pháp diệu vu thánh, hóa xuất vực trung, li tuyệt hệ biểu) (Như trên).

Ông cho rằng đạo lí thế tục vừa không thể đi sâu nghiên cứu hình thái, tình trạng của trời vừa không thể nhìn thấy và suy đoán được chân tâm của thánh nhân, không thể hiểu sâu được các vấn đề của trời và người; chỉ có chân lí xuất thế mới giáo hóa được các chúng sinh trong thiên hạ, vạch ra được chân lí, cuối cùng của nó. Lí ở đây chỉ chân lí Phật giáo, tâm chỉ tư duy và những kiến giải căn bản.

Tâm với đạo. Đạo trong triết học Phật giáo chủ yếu chỉ chân lí của Phật giáo, con đường dẫn tới Niết bàn thành Phật. Chi Đạo Lâm, danh tăng thời Đông Tấn (khoảng 313 - 366) có nói: "Cái gọi là đại đạo là cái ngoài những cái có tâm hình và tên gọi" (Sở vị đại đạo giả, di tâm hình danh ngoại) ("Thiện đa Bồ tát tán"). Chân lí cuối cùng của Phật giáo là đoạn tuyệt với những vật có hình thể và có tên gọi, đấy chính là cái gọi là "Đạo cắt đứt ngôn ngữ, đoạn tuyệt con đường tâm hành". Tuệ Viễn cũng nói: "Ở chốn bùn lầy tăm tối phải lấy việc mở đường làm công tích, tâm nghỉ ngơi phải lấy sự trong sạch hoàn toàn làm đạo" (Minh đồ dĩ khai triết vi công, tức tâm dĩ tịnh tất vi đạo) ("Sa môn bất kính vương giả luận").

Tăng Triệu nói: "Niết bàn đó là đạo, nó là chốn trống không vắng vẻ mênh mang, không có được hình, được tên gọi, nó rất tinh tế huyền diệu không có tướng mạo, không có thể có tâm trí". (Phù Niết bàn chi vi đạo dã, tịch liêu hư khoáng, bất khả dĩ hình danh đắc, vi diệu vô tướng, bất khả dĩ hữu tâm trí). ("Triệu luận. Niết Bàn vô danh luận"); đều lấy việc không nắm bắt chạy theo vật có hình hài tướng

mạo và dừng lại ở tư duy, ý thức, làm con đường căn bản đi tới cõi tối cao của Phật giáo.

Trong các tước tác về Phật giáo cũng có sự dùng liền nhau (liên dụng) giữa đạo và tâm.

Tông Bính nói: "Nay, tuy có cái đẹp trên thế gian, mà không có đạo tâm, làm hại đến tính mệnh của quần chúng, có báo thì có bức, đấy là lí đương nhiên vậy" (Kim tuy hữu chế mĩ, nhi vô đạo tâm, phạm hại chúng mệnh, dĩ báo tựu bức, lí chi đương dã) ("Minh Phật luận"). Ông cho rằng bất luân người nào cũng đều không thoát khỏi báo ứng nhân quả, cho dù sinh ra gặp thời thế thịnh trị thái bình, nhưng nếu không có phẩm tính cao thượng mang trong lòng đức từ bi mà đi giết hại sinh linh thì tất không thể thoát khỏi sự trừng phạt xứng đáng. Chữ tâm đạo ở đây, về mặt ý thức luân lí đạo đức, có chỗ gần giống với chữ tâm đạo trong "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi" của "Thượng thư", nhưng cũng có chỗ khác biệt. Cái tâm đạo đức cao thượng của Nho gia, đóng khung trong phạm vi lễ giáo thế tục, còn tâm đạo của Phật giáo tuy có chứa đựng ý nghĩa công đức xã hội nói chung, song chủ yếu vẫn là chỉ sự giác ngộ và trí tuệ siêu thoát ra ngoài thế gian.

Tâm của Phật giáo thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc triều có quan hệ chặt chẽ với các phạm trù tính, lí, đạo. "Tâm tính thanh tịnh bất biến", "Tâm dữ lí nhất", "Tức tâm vi đạo", những mệnh đề này đã phản ánh mối liên hệ bản chất giữa tâm với các phạm trù tính, lí, đạo. Phạm trù tâm chủ yếu có những hàm nghĩa như tư duy chủ thể, bản thể, ý thức luân lí đạo đức, trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên, cảm ứng tâm linh v.v... Phật giáo bàn về tâm còn có các hàm nghĩa như thảo mộc chi tâm, tinh yếu chi tâm, nhục đoàn tâm

(tâm máu thịt); nhưng không thuộc phạm trù triết học, nên ở đây không bàn tới.

Trong thời kì Ngụy Tấn Nam Bắc Triều, Huyền học, Thích giáo và Đạo giáo bàn về tâm, mỗi tôn giáo đều có những đặc điểm khác nhau. Nhà huyền học Vương Bật lấy vô làm tâm. Lưu Thiệu, Bùi Ngỗi, Quách Tượng về thực chất lấy "hữu" làm tâm; song Quách Tượng thì lại có không ít chỗ tương thông với đạo gia và Vương Bật, đều tỏ rõ mâu thuẫn nội tại hoặc là tính hai mặt (lưỡng trùng) trong tư tưởng của mình.

"Liệt Tử", Trương Trạm, Cát Hồng cũng như các học giả Phật giáo, trên cơ sở của Vương Bật và Quách Tượng lại đã đi sâu phát triển thêm một bước về tư tưởng tâm. Họ chủ trương tâm bỏ lại vạn vật, tịch nhiên vô tưởng, phát triển theo phương hướng hợp nhất ý thức giữa Tiên và Phật hư ảo, đứng về phương hướng phát triển của nho học mà nói thì là đấy một bước thụt lùi, song đứng về trình độ tư duy trừu tượng mà nói thì lại có sự nâng cao rõ rệt, vì rằng họ bàn về tâm, không chỉ chú trọng cái "tâm" với nghĩa là sự vật cụ thể, mà đã đi sâu hơn nữa vào nguyên nhân sâu xa đằng sau sự vật và bản thể sinh ra hiện tượng, coi tâm là bản thể, tư duy chủ thể, năng lực chọn lựa của vạn v ật, gắn liền tâm với việc theo đuổi cuối cùng của cuộc sống con người. Mặc dầu những cái "vô", "không" cao thượng của Triết học Phật giáo, sự "tranh luận giữa hữu và vô" sâu xa thâm thúy mà Huyền học theo đuổi, trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên mà Đạo giáo truy cầu, mỗi đằng đều có tính phiến diện và tính hạn chế của nó, song đứng về phương diện trình độ trừu tượng hóa trong mặt truy tìm bản thể cuối cùng ở đằng sau các hiện tượng mà nói, thì không thể không nói là khá sâu sắc.

CHƯƠNG IV
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KỲ TÙY - ĐƯỜNG

Thời kỳ Hán Đường, Trung Quốc tuy có phân, có hợp, nhưng đại để vẫn là thống nhất. Đi đôi với sự phát triển đấu tranh về kinh tế, chính trị thì vẫn có sự dung hợp lẫn nhau giữa các học phái Nho, Thích, Đạo trong lĩnh vực hình thái ý thức. Phạm trù tâm và tư tưởng về tâm cũng đã phát triển thêm một bước. Vương Thông lấy cùng lí làm tâm, Thành Huyền Anh với tư tưởng hư kỳ tâm thất, nãi chiếu chân nguyên, Phật giáo với tư tưởng vạn pháp duy tâm, tâm vi pháp bản (tâm là gốc của Phật pháp), Lưu Công Nguyên với kinh thế chi tâm (tâm kinh bang tế thế), Hàn Dũ với dĩ đạo vi tâm (lấy đạo làm tâm), tất cả đều đã thể hiện rõ đặc điểm vừa có chỗ tương thông, lại vừa có sự khác nhau giữa ba học phái: Nho, Thích, Đạo trong lí luận về tâm.

Tiết I - Tư tưởng lấy cùng lý làm tâm của Vương Thông.

Vương Thông, nhà triết học triều đại nhà Tùy (580-617) đứng trước tình hình tư tưởng Phật, Đạo đương thời ngày càng phát triển, Nho học bị thách thức nghiêm trọng, đã tự nhận trách nhiệm khôi phục tư tưởng Nho gia, chủ trương đạo phải mang lại lợi ích cho cuộc sống của dân, phải lo việc lớn cứu giúp (công tế) thiên hạ. Bàn về tâm, ông vừa trình bày rõ về nhân tâm với đạo tâm, cùng lý với

tận tính, lại vừa làm sáng tỏ quan điểm quan trọng "tận thiên hạ chi tâm, dĩ thương sinh vi tâm" (tận cái tâm thiên hạ, lấy nhân dân làm tâm). Tuy ông chủ trương Nho, Thích, Đạo "tam giáo khả nhất" (Ba đạo có thể làm một), nhưng vẫn kiên trì tư tưởng Nho gia là chính, điều đó thể hiện ở chỗ, trong thời kỳ này, triết học Nho gia vừa chịu ảnh hưởng của Thích giáo và Đạo giáo, lại vừa giữ đặc điểm truyền thống của mình.

I - Cùng lý là tâm, gốc là ở trời (Cùng lí vi tâm, bản chi vu thiên).

Vương Thông bàn về tâm, trước hết đề cập đến cái "tâm" với tư cách là bản tính, chân tính và cái "tích" của hiện tượng, sự vật, nghĩa là bàn về quan hệ giữa tâm và tích. Ngụy Trưng, đệ tử của ông hỏi ông rằng: Thánh nhân có lo lắng gặp tai họa và ngờ vực về những điều suy nghĩ của mình không? Ông trả lời rằng: Tất cả mọi người trong thiên hạ đều có lo lắng và ngờ vực những chuyện như vậy, thì thánh nhân làm sao lại không như vậy được? Ngụy Trưng đi rồi, Vương Thông bảo với một đệ tử khác là Đổng Thường rằng: Vui với số mệnh trời cho, thì ta nào phải lo lắng, đến cùng lí tận tính rồi, thì ta há ngờ vực nữa sao! (Lạc thiên tri mệnh ngô hà ưu, cùng lí tận tính ngô hà nghi!) Đổng Thường cho rằng, trước mặt thì Vương Thông bảo rằng thánh nhân không có lo lắng và ngờ vực về những chuyện như vậy, nhưng sau lưng thì lại nói không có chuyện đó, như vậy trước mặt, sau lưng có mâu thuẫn nhau. Vương Thông trả lời rằng: "Cái Ngụy Trưng hỏi là tích, còn cái ta nói với anh là tâm. Phân tích tâm tích thì lâu lắm. Không lẽ ta chỉ nói một mà không nói cả hai ư?" (Trưng sở vấn giả tích dã, ngô cáo nhữ giả tấm dã. Tâm tich chi phán cửu

hĩ. Ngô độc đắc bất nhị ngôn hồ?) (Trung thuyết. Vấn dị thiên). Đứng trên hiện tượng bề ngoài mà suy luận, người trong thiên hạ đều có những lo lắng và ngờ vực, thì thánh nhân không thể không có những lo lắng và ngờ vực đó; song xét về bản tính chân tính của thánh nhân, thì ông có thể nhận thức được ý chỉ của trời và vận mệnh của mình, tìm hiểu qui luật của sự vật, nắm chắc bản tính của vật, nên họ có thể yên tâm đắc lí, cũng có nghĩa là không có gì lo lắng và ngờ vực gì nữa. Cái ông gọi là tích, là chỉ hiện tượng bên ngoài, hình tích của sự vật, còn tâm là chỉ bản tính, chân tính của sự vật. Đây gọi là "Lục kinh" lấy ở trong "Trang Tử. Thiên vận", là "trần tích" (tích cũ) của Thánh Vương, chứ không phải là "sở dĩ tích". "Tâm tích chi phán" (sự phân biệt giữa tâm và tích), tức là chỉ sự phân biệt giữa bản tính, chân tính của sự vật với hình tích của sự vật. Chính vì hai cái đó có sự phân biệt, cho nên Vương Thông nhắm đúng vào các đối tượng khác nhau để có những câu trả lời khác nhau và có sự nhấn mạnh khác nhau cho cùng một vấn đề. Điều đó thực ra cũng không có gì mâu thuẫn cả.

Tâm là bản tính, là chân tính của sự vật. Vậy nó có quan hệ gì với trời không? Trong một đoạn đối thoại khác với đệ tử của mình là Tiết Thu, Vương Thông đã có thuyết minh rõ ràng hơn về vấn đề này. Tiết Thu nói: "Dám hỏi thế nào là trời, thần, người, quỷ? Chu Công đã đạt tới nó chưa?" Tử viết: "To lớn thay, Chu Công! Xa thì suy tư nhiều về tâm vậy. Tâm không phải là cái gì khác mà là cùng lí vậy. Cho nên biết rõ gốc ở trời. Từ đó suy ra thần ở trời, tôn kính mà xa vời vậy. Cho nên phải tiếp đón bằng tế lễ... Gần thì tìm về mình, mình không phải là cái gì khác mà là tận tính vậy. Cuối cùng qui về con người. Suy ra quỷ cũng

ở người, từ đó dẫn tới kính trọng nó vậy. Cho nên cũng phải thờ tiếp lễ nghi vậy" (Tiết Thu viết: "Cảm vấn thiên thần nhân quỷ hà vị dã? Chu Công kỳ đạt hồ?" Tử viết: "Đại tai, Chu Công! Viễn tắc minh chư tâm dã. Tâm giả phi tha dã, cùng lí giả dã. Cố tất bản hồ thiên. Suy thần vu thiên, cái tôn nhi viễn chi dã, cố dĩ tự lễ tiếp yên. Cận tắc cầu chư kỷ dã, kỷ giả phi tha dã, tận tính giả dã, tốt quy chi nhân. Suy quỷ vu nhân, cái dẫn nhi kính chi dã, cố dĩ hướng lễ tiếp yên) ("Lập mệnh thiên"). Nguyễn Dật chú thích: "Tâm gọi là thiên lí. Rõ rồi, tận rồi, dùng hết sức mình ở cái thiên lí. Cùng nghĩa với chương tận tâm của Mạnh Tử". (Tâm vị thiên lí. Tất tận dã. Tận ngã vu thiên lí dã. Mạnh Tử tận tâm chương nghĩa đồng) (Như trên). Vương Thông cho rằng, tâm chính là chủ thể nhận thức truy tìm qui luật và bản tính của sự vậy. Truy tìm qui luật của sự vật thì tương thông được với thiên thần cao xa. Đối với trời và thần, phải kính nhi viễn chi, tế lễ là biểu lộ sự tôn sùng và kính sợ đối với trời và thần. Còn muốn thực sự truy tìm bản tính con người thì phải qui về con người. Người chết là "quỷ", đối với "quỷ" không thể thờ ơ, nên phải dùng nghi lễ nhất định để cúng tế nó. Tuy rằng Vương Thông chủ trương phải tôn trọng thần, quỷ (điều đó đã phản ánh tính hạn chế của tư tưởng ông), nhưng về mặt ông cho rằng cùng lí có gốc ở trời, tận tính là ở mình, nhấn mạnh ý nghĩ quyết định của ý thức chủ thể, năng lực nhận thức chủ quan của con người đối với việc nhận thức quy luật và đạo lí của sự vật, thì đó là sự kế thừa tư tưởng "tận tâm, tri tính, tri thiên" của Mạnh Tử và cũng là sự phát triển một bước lí luận "tâm tri đạo" của Tuân Tử. Lấy cùng lí tận tính, phát huy năng lực nhận thức, suy tư, phán đoán của tâm làm cái căn bản của thiên thần, người và quỷ, điều này có tác dụng

gợi mở nhất định đối với chủ trương "cách vật cùng lí" của Chu Hi thời Nam Tống, thậm chí cả đến chủ trương "lí của vạn vật đều có đầy đủ tâm" của Tâm học Dương Minh.

II - Nhân tâm, đạo tâm, suy tư mà đề phòng sai lầm (Nhân tâm, đạo tâm, tư nhi phòng quá)

Tu dưỡng phẩm chất đạo đức là trụ cột của tư tưởng Nho gia. Vương Thông lấy việc khôi phục tư tưởng Nho gia làm nhiệm vụ của mình, thì tất nhiên phải nhấn mạnh việc tu dưỡng phẩm chất đạo đức. Khổng Tử viết: "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi", đạo nói khó vào. Cho nên quân tử phải có dự phòng nghĩ sai, vì phải có sự khuyên nhủ. Gần gũi mà không dụa dẫm, cần mẫn mà không oán trách, hiểu sai mà không đặt điều, thẳng thắn cương trực mà lại lễ độ, nó đều phải suy nghĩ về những lời khuyên nhủ cả! (Tử viết, "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi, ngôn đạo chi nan tiến dã. Cố quân tử tư quá nhi dự phòng chi, sở dĩ hữu giới dã. Thiết nhi bất chi, cần nhi bất oán, khúc nhi bất sào, trực nhi hữu lễ, kỳ duy giới hồ!) ("Vấn dị thiên"). Lúc bấy giờ, đi đôi với ảnh hưởng tư tưởng Phật giáo ngày càng mở rộng, địa vị thống trị của Nho gia vô cùng nguy ngập, tư tưởng, nguyên tắc đạo đức của Nho gia khó được duy trì. Quân tử cần phải nhìn thấy được nguy cơ của nhân tâm và sự đáng qúi của cái tâm giữ vững luân lí đạo đức. Có như thế mới có thể độc lập suy nghĩ, phán đoán đúng sai, đề phòng và khắc phục sai lầm của bản thân. Chỉ có phát huy tác dụng tư duy, phán đoán của tâm mới có thể cần cù lao động mà không oán hận, hiểu sai mà không đặt điều, thẳng thắn cương trực mà lại lễ độ, từ đấy mà giữ vững cảnh giác với những sai lầm mất mát của bản thân.

"Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi" dựa vào "Cổ văn Thượng thư. Đại vũ mô" ngụy tạo. Đến thời Thanh, có học giả cho rằng việc biện luận về nhân tâm, đạo tâm là dựa vào câu: "Nhân tâm chi nguy, đạo tâm chi vi" trong "Tuân Tử - Giải tế". Việc chia tâm thành nhân tâm, đạo tâm, tức ý chí tư tưởng nói chung và ý thức luân lí đạo đức, đồng thời nhấn mạnh việc tu dưỡng đạo đức, là có ý nghĩa tích cực nhất định đối với việc nâng cao tố chất con người.

Cái mà Vương Thông gọi là "đạo nghĩa", tức tâm của thánh nhân, "tâm của Trọng Ni". "Vương Đạo Thiên" nói: "Tôi, học trò nhỏ này, được sự dạy dỗ, dìu dắt nên người, cố công chịu khó học hỏi Cửu, Tải, phục nghĩa tiên nhân, qúy phục, học làm theo tâm của Trọng Ni, sự nghiệp của trời và người, đạo lí của đế vương rạng ngời đấy!" (Dư tiểu tử hoạch đô thành huấn, cần Cửu Tải hĩ, phục tiên nhân chi nghĩa, khể Trọng Ni chi tâm, thiên nhân chi sự, đế vương chi đạo, chiêu chiêu hồ!). Cần cù nghiên cứu học hỏi, đầy lòng tin phục tiền nhân, đó chính là phải truy tìm cốt lõi tư tưởng của Khổng Tử, nắm bắt bản chất thực sự của quan hệ giữa trời và người, làm cho đạo lí và nguyên tắc thánh nhân trị lí thiên hạ soi sáng khắp thiên hạ. Tâm ở đây chủ yếu chỉ ý thức luân lí đạo đức.

Vương Thông chủ trương phân biệt tâm người (nhân tâm) và tâm đạo (đạo tâm), suy tư mà đề phòng sai lầm, điều này có ảnh hưởng đối với Trương Tải thời Bắc Tống, đến Tâm học của Dương Minh giữa thời nhà Minh và Thuyết tu dưỡng đạo đức của Vương Phu Chi cuối thời Minh "sử dụng tâm người và tâm đạo lồng chứa trong nhau và phát huy tác dụng đan xen nhau" (Hỗ tàng kì trạch nhi giao phát kì dụng) ("Thượng thư dẫn nghĩa". Quyển 1).

III - Lấy muôn dân trong thiên hạ làm tâm (Dĩ thiên hạ thương sinh vi tâm)

Vương Thông kế thừa tư tưởng trọng dân của Nho gia thời Tiên Tần, hấp thu tư tưởng thánh nhân vô tâm, lấy tâm trăm họ làm tâm của Đạo gia và của Huyền học mà đề ra chủ trương lấy muôn dân làm tâm, lấy thiên hạ làm tâm. Phòng Huyền Linh, đệ tử của Vương Thông hỏi về đạo chính chủ che chở cho dân: "Tử viết: "Trước hết phải quên thân mình". Hỏi: "Xin nghiên cứu thuyết này". Tử Viết""Quên được mình sau đó mới vô tư được, vô tư rồi mới chí công được, chí công rồi mới lấy thiên hạ làm tâm được, như vậy đạo mới hành được" (Tử viết: "Tiên dĩ kỳ thân". Viết: "Thỉnh cứu kỳ thuyết". Tử viết: "Phù năng dĩ kỳ thân, nhiên hậu năng vô tư, vô tư nhiên hậu năng chí công, chí công nhiên hậu dĩ thiên hạ vi tâm hĩ, đạo khả hành hĩ") ("Ngụy Tướng thiên). Quên thân mình chính là "vô ngã", vô tư. Có vô ngã, vô tư mới chí công được, đó chính là lấy thiên hạ làm tâm. Như thế mới có thể áp dụng rộng rãi được đạo lí và nguyên tắc trị quốc của thánh nhân. Lấy thiên hạ làm tâm, không phải xóa bỏ sự khác biệt về giàu nghèo, chế độ đẳng cấp, mà là tìm hiểu lòng dân trong thiên hạ trên cơ sở bảo vệ chế độ đẳng cấp, danh giáo cương thường (đạo đức chuẩn mực tam cương ngũ thường của Nho giáo). Vương Thông nói: "Làm con của người thì lấy cái tâm của cha làm tâm mình; làm em của người thì lấy cái tâm của anh làm tâm mình; cứ vậy có thể suy ra cho đến khắp cả thiên hạ cũng đều vậy" (Vi nhân tử giả, dĩ kì phụ chi tâm vi tâm; vi tâm đệ giả, dĩ kì huynh chi tâm vi tâm; suy nhi đạt chi vu thiên hạ, tư khả hĩ). ("Thiên địa thiên"). Khổng Tử lấy "kỉ sở bất dục, vật thi vu nhân" (Điều

bản thân mình không muốn thì cũng đừng gán cho người khác) làm "thứ" (để "suy bụng ta ra bụng người"). Vương Thông đã kế thừa tư tưởng này, cho rằng phận làm con phải lấy cái tâm của cha làm tâm mình, phận làm em phải lấy cái tâm của anh làm tâm mình, là vua của người thì phải chí công vô tư, lấy cái tâm thiên hạ làm tâm mình, như thế mới trị lí tốt được thiên hạ. Điều này bao hàm được nhân tố tích cực tôn trọng ý thức chủ thể của các thần dân trong thiên hạ. Ông còn nói: "Xuân sinh, hạ trưởng, thu thành, đông liễm (thu mình lại), cha ra cha, con ra con, quân ra quân, thần ra thần, vạn vật loài nào cũng đều cần cả. Người mà trăm họ vẫn hàng ngày cần đến mà không biết, đó chính nhà họ Đỗ, lẽ nào coi ông giống như trời được ư! Ta nhìn mãi thì rồi đôi mắt mới bừng sáng ra, toan thần hốt hoảng, giống như người biết thời vận mà không gặp được chủ của mình vậy!" (Xuân sinh chi hạ trưởng chi, thu thành chi, đông liễm chi, phụ đắc kỳ vi phụ, tử đắc kì vi tử, quân đắc kì vi quân, thần đắc kì vi thần, vạn loại hàm nghi, bách tính nhật dụng nhi bất tri giả, Đỗ Thị chi nhiệm, bất vị kì du thiên hồ! Ngộ sát chi cửu hĩ, mục quang hoảng nhiên, tâm thần hốt nhiên, thử kì thức thời vận giả ưu bất phùng kì chủ dĩ nhiên tai!) ("Vương đạo thiên"). Lấy thiên hạ làm tâm, làm cho vạn loài, loài nào cũng phải thích hợp với nó, mùa xuân thì sinh ra, mùa hè thì lớn lên, mùa thu thì chín, đến mùa đông thì ẩn náu, cứ thế tự nhiên nhi nhiên. Ông hết sức duy trì bảo vệ cương thường phong kiến quân thần phụ tử, nhưng trong đó cũng không thể không bao hàm nhân tố tích cực của tư tưởng dân chủ rộng lòng thông cảm với lòng dân. Chính vì vậy, Thúc Điềm đã đánh giá về Vương Thông, có nói rằng: "Trong bài viết đã nêu

cái hiếu của phận làm con... cái chí cần mẫn của ông, lời lẽ chinh phục lòng người của ông, khi làm việc thì ông lấy dân chúng làm tâm". ("Thiên địa thiên"), lấy dân chúng làm tâm, túc là lấy cái tâm trăm họ trong trời đất làm tâm.

Vương Thông lấy cùng lí làm tâm, lấy tâm Trọng Ni làm tâm, lấy dân chúng trong thiên hạ làm tâm, đã phản ánh nét đặc sắc trong lí luận về tâm của Nho gia thời Tùy Đường, đó là sự kế thừa và phát triển lí luận về tâm của Mạnh Tử, Tuân Tử. Vương Thông và xã nhà Huyền học thời Ngụy Tấn đều chủ trương lấy thiên hạ làm tâm, đó là chỗ giống nhau giữa hai bên. Song, giữa hai bên cũng tồn tại sự khác biệt rõ rệt: Các nhà Huyền học như Vương Bật, Quách Tượng đề ra việc lấy thiên hạ làm tâm với tiền đề "Thánh nhân vô thường tâm" của Đạo gia, còn Vương Thông thì lại lấy thiên hạ làm tâm trên lập trường tương đối tự giác đứng về Nho gia và với tiền đề "hữu tâm hồ phục cổ" (có tâm phục cổ) ("Chu Công thiên"). Như vậy, các nhà Huyền học có dáng dấp tiêu cực vô vi nào đấy, còn ở ông thì chứa đựng một tinh thần tiến thủ tích cực nhất định.

Đương nhiên, Vương Thông bàn về tâm, cũng khó tránh khỏi có một số nhân tố tiêu cực vô vi nào đó. Ví dụ: "Trần Thủ viết cho Tiết Sinh: "Ta làm theo lệnh quận huyện, mà trộm cắp vẫn không hết, các phu tử (ở đây chỉ những người đọc sách cổ, có tư tưởng cổ hủ. N.D) sống ở trong thôn xóm tranh nhau không ngớt. Làm sao bây giờ?". Tiết Sinh chép: "Đấy là ngôn hóa, còn kia là tâm hóa". Trần Thủ nói: "Ta nhầm rồi"; rút lui và ở yên tại chỗ thì ba tháng sau bọn trộm cắp đi hết. Tử nghe xong nói: "Lấy thiện ngôn để đạt

tới thiện đức" (Như trên). Vương Thông lấy việc rút lui về ở yên tại chỗ và lấy tâm cảm hóa bọn trộm cắp làm kinh nghiệm thành công trong việc trị lí quận huyện, thì đấy là điều cổ hủ, không thể chấp nhận được.

Tiết II. Tư tưởng hư kì tâm thất của Thành Huyền Anh.

Trong tranh luận với Nho giáo và Thích giáo, Đạo giáo thời Tùy, Đường, hấp thu những lí luận dưỡng tâm của Nho gia, minh tâm kiến tính (hiểu rõ được tâm, nhìn thấy được tính) của Phật giáo, đồng thời phát huy tư tưởng "vô đãi" (không cần dừng lại), vứt bỏ "thành tâm" của Đạo gia, Thành Huyền Anh đã nêu ra quan điểm hư kì tâm thất, nãi chiếu chân nguyên (chỉ có bằng tấm lòng hư không của mình mới có thể thấu rọi đến cội nguồn của sự thật). Thành Huyền Anh, đạo sĩ thời Sơ Đường, lấy trì giác, duyên lự suy nghĩ về nguyên nhân), cảm ứng để bàn về tâm, nội dung của nó hết sức phong phú. Ông là đại biểu nổi bật trong số các học giả Đạo giáo thời nhà Đường.

I. Hư kì tâm thất, nãi chiếu chân nguyên.

Thành Huyền Anh gọi tâm là "linh phủ", "linh đài" hoặc "thiên môn". Ông nói: "Linh phủ là chỗ trú ngụ của tinh thần, đó gọi là tâm vậy" (Linh phủ giả, tinh thần chi trạch, sở vị tâm dã". ("Trang Tử. Đức sung phù sớ", sau đây chỉ ghi chú tên bài). "Linh đài, tâm dã" (linh đài là tâm vậy) (Canh tang sở sớ"). "Cửa của thiên cơ (ý trời) bao dung mà không mở. Cửa trời chính là tâm vậy" (Thiên cơ chi môn, ủng nhi phất khai. Thiên môn tâm dã) ("Thiên vận sớ"). Tâm chính là trường sở của hoạt động tinh thần, là cửa ngõ của ý trời và trí tuệ.

Bản tính của tâm là thanh tịnh vô vi. Thành Huyền Anh nói: "Linh đài chính là tâm vậy. Nó là thể kì diệu, hư không và thanh tịnh, cho nên các vật trên đời không thể nào nhập được vào linh đài của nó" (Linh đài, tâm dã. Diệu thể không tĩnh, cố thế vật bất năng nhập kì linh đài dã). ("Cánh tang sở sớ"). Tâm là trường sở (địa bàn) của hoạt động tinh thần. Nó không thể không giữ vững mối liên hệ với ngoại vật, song, tâm của thánh nhân tuy có công năng nắm giữ thật đấy nhưng lại chẳng có cái gì để mà nắm giữ, như vậy mới biểu hiện rõ ra cái linh diệu của bản thể thanh tịnh vô vi. Chính vì thế, ông chủ trương "hưu tâm tức trí" (để cho tâm nghỉ ngơi, cho trí thảnh thơi), nếu không sẽ trở thành "người dân đáng tội chết". Ông nói: "Những người giàu sang quyền thế, tâm linh ngu muội, chỉ chăm chú vào danh lợi, chẳng hề biết gì khác, há lại là người thấy được cái lí huyền diệu để làm cho tâm nghỉ ngơi, trí thảnh thơi được ư! Những người như vậy tuy chưa bị khổ, bị giết, nhưng tính tình thì mệt mỏi khốn đốn, cho nên đương nhiên cũng chỉ là người đáng tội chết mà thôi". (Phú hảo quyền chi nhân, tâm linh ngu ám, duy trệ danh lợi, nhất vô giám thức, khử năng khuy kiến huyền lí nhi hưu tâm tức trí giả hồ! Như thị chi nhân, tuy phục sở lục vị gia, nhi tình tính dĩ khốn, cố thị tự nhiên hình lục chi dân) ("Thiên vận sớ"). Những kẻ mưu cầu của cải và chức quyền, chạy theo danh lợi đó thì tâm linh ngu xuẩn ám muội, tính tình bị khốn quẫn, dày vò thì không thể nào hiểu thấu đáo được đạo lí sâu sắc, uyên thâm của thánh nhân. Chỉ có hư tâm tức trí, làm cho tác dụng của sự suy tư và nhận thức của tâm không biểu hiện rõ ra, thì như vậy mới hiểu thấu đáo, sâu sắc được đạo lí uyên thâm của thánh nhân.

Tâm vốn có công năng tri giác và suy tư. Muốn đạt tới hưu tâm tức trí, thanh tịnh vô vi thì cần phải vứt bỏ tri giác, mặt khác phải có cả một quá trình tu dưỡng lâu dài. Thành Huyền Anh nói: "Tâm có tri giác, cứ thế mà tìm lấy chỗ dựa để leo lên. Khí không có tình cảm suy tư, lựa chung theo bất cứ vật nào. Cho nên bỏ cái tri giác kia, lấy cái hư nhu này, cứ lai láng xáo động chọn lọc như thế để rồi dần tới được chỗ huyền diệu" (Tâm hữu tri giác, do khởi phán duyên; khí vô tình lự, hư nhu nhiệm vật. Cố khứ bỉ tri giác, thủ thử hư nhu, khiển chi hựu khiển, tiệm giai huyền diệu dã hồ!) ("Nhân gian thế sớ"). Vứt bỏ tri giác, hư không, nhưng mà lại dừng lại ở vật, đồng thời không ngừng lai láng xáo động chọn lọc như thế mới có thể dần từng bước đạt tới cõi huyền diệu. Lúc này, "thánh nhân hình giống như cây khô, tâm giống như tro tàn nguội lạnh, hình tích này chỉ là nhất thời, sôi động hay im ắng đều diệu kì, lặng lẽ rọi chiếu khắp nơi, không màng lợi lộc, dần dần làm cho bốn mùa hòa thuận, ngũ cốc dồi dào, mùa màng tươi tốt, người không bị tai hại, vật không bị thiên tai phá hoại" (Thánh nhân hình đồng khô mộc, tâm nhược tử khôi, bản tích nhất, thời, động tịch câu diệu, ngưng chiếu tiềm thông, hư hoài lợi vật, trục sử tứ thời tuần tự, ngũ cốc phong đăng, nhân vô tai hại, vật vô thiên uổng) ("Tiêu dao du sớ"). Hình giống như cây khô, trạng giống như "tâm" như tro tàn lạnh giá, mà lại có thể thấu hiểu sâu sắc được hết thảy vạn vật, làm cho vạn vật cái nào cũng tuân theo thứ tự của nó, ngũ cốc phong đăng, mọi người cũng sẽ không gặp phải sự xâm nhiễu của tai hại. Sự miêu tả về công năng thần diệu của thánh nhân như thế, mặc dầu có nhân tố hợp lí không quấy rầy ngoại vật, để mặc cho nó phát triển tự nhiên, nhưng

điều này, đúng về tổng thể mà nói, thì chỉ có thể là sự ảo tưởng của tôn giáo mà thôi.

Cái tâm như cây khô, như tro tàn giá lạnh này, Thành Huyền Anh lại còn gọi là "tâm vô tâm" nữa. "Thánh nhân vô tâm, có cảm thì ứng, cưỡng bức hay gia ân tùy theo từng vật cho thật thích hợp, tùy có mà khoan dung hay gay gắt, quyết liệt. Cũng giống như sương rơi trong mùa thu, vốn vô tâm với việc xơ xác điêu tàn, cũng y như sự sinh đẻ ở tuổi thanh xuân lẽ nào lại cho đó là sự nhân huệ?" (Thánh nhân vô tâm, hữu cảm tư ứng, uy ân thích vật, khoan mạnh đậu cơ. Đồng tố thu chi giáng sương, bản vô tâm vu túc sát, tự thanh xuân chi sinh dục, ninh hữu ý vu nhân huệ") ("Đại tông sư sớ"). Thánh nhân tuy vô tâm, nhưng lại có thể cảm ứng với ngoại vật, hoặc là gia ân cho vạn vật, hoặc thể hiện rõ uy quyền của mình, hoặc khoan dung độ lượng, hoặc tỏ ra gay gắt mãnh liệt. Tất cả đều cần phải đúng lúc, đúng mức, cũng như sương muối khắc nghiệt vô tâm với cảnh xơ xác điêu tàn của cây cỏ, thì lại làm cho vạn vật tiêu điều, gió xuân hờ hững vô tình ý với nhân ái, thì lại thúc đẩy nở rộ ra muôn hồng ngàn tía. Vì thế, người tài năng toàn vẹn có thể tiếp tế cho đời bao nhiêu sản phẩm dồi dào, làm cho vạn vật sinh trưởng, ứng phó kịp thời đúng lúc, cái tâm vô tâm tưởng như chẳng có gì linh hoạt cả, nhưng lại chiếu rọi khắp vậy". (Tài toàn chi nhân, tiếp tế quần phẩm, sinh trưởng vạn vật, ứng phó thuận thời, vô tâm chi tâm, đậu cơ nhi chiếu giả dã) ("Đức sung phù sớ"). Các thánh nhân toàn diện cần lấy vô tâm làm tâm mới có thể có lợi cho sự sinh trưởng, phát dục của vạn vật.

Cái "tâm vô tâm" này là kết luận mà thành Huyền Anh rút ra, được dựa trên cơ sở "tọa vong" của Đạo gia và "Vạn

hữu đều là hư không" của Phật giáo. "Liệt Ngự Khấu kia nhờ có được cái phúc của Phong Tiên, lại do đối xử nhiệt tình hay lạnh nhạt cũng thờ ơ, vô tâm, không để ý gì đến vận mệnh, cũng chẳng quan tâm đến tình sai khiến để lấy hay bỏ mà chỉ lo đi cầu nó. Muốn rõ cái cần là đạo thì phải luôn vong tâm. Nếu vận mệnh sai khiến, trí tuệ phải suy tư (trí lự), thì đó tới nó còn xa nữa" (Bỉ Liệt Ngự Khấu đắc vu Phong Tiên chi phúc giả, cái do viêm lương vô tâm, hư hoài nhiệm vận, phi quan dịch tình thủ xá, cấp cấp cầu chi. Dục minh vi đạo chi yếu, yếu tại vong tâm. Nhược vận dịch trí lự, khứ chi vận hĩ) ("Tiêu dao du sớ"). Vong tâm tức "tọa vong" của Đạo gia, nó tương thông với thiền định của Phật giáo. Thành Huyền Anh nói: "Quan sát vạn hữu, tất cả đều là không tịch, cho nên có thể bằng tấm lòng hư không của mình vẫn soi rọi đến cội nguồn thực sự (chân nguyên), mà trí tuệ sáng rõ cả, dùng đến đâu sinh đến đó". (Quan sát vạn hữu, tất giai không tịch, cố năng hư kì tâm thất, nãi chiếu chân nguyên, nhi trí tuệ minh bạch, tùy dụng nhi sinh). ("Nhân gian thế sơ"). Sở dĩ có thể hư không tâm mà lại nhìn thấu rõ được cả đạo lí căn bản, là bởi vì vạn hữu đều là không tịch. Đó là phiên bản (bản sao chép) Thuyết "Vạn pháp đều không" của Phật giáo. Tâm vô tâm này thực tế là trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Cái mà Thành Huyền Anh gọi là tâm là chỉ trạng thái tâm lí thanh tịnh tự nhiên. Chỉ có vứt bỏ trí tuệ, suy tư xem xét, làm cho tâm như là tro tàn nguội lạnh, ứng cảm vô tâm, đi vào trạng thái thanh tịnh vô vi, mới có thể hiểu rõ một cách sâu sắc đạo lí căn bản của Đạo giáo, làm cho trí tuệ và sự thông minh đột nhiên sản sinh ra trong tâm. "Tâm vô tâm" này không chỉ phủ định hoàn toàn tác dụng của

kinh nghiệm, của cảm giác đối với nhận thức, mà còn bác bỏ công năng tư duy của con người, là một thuyết tiên nghiệm chỉ dựa vào cảm ứng tâm linh, và sự thể ngộ thần bí.

II. Tâm với cảnh, tính, lí, đạo.

Thành Huyền Anh có khuynh hướng dung hợp giữa Phật, Nho và Đạo. Khuynh hướng này thể hiện rõ ràng trong sự trình bày, giải thích về những phạm trù quan trọng "cảnh", "tính" của Phật giáo và những phạm trù như lí, đạo của Nho gia.

Tâm với cảnh. Tâm tiếp xúc với ngoại cảnh thì sẽ bị ô nhiễm. Làm thế nào để không bị ô nhiễm? Thành Huyền Anh nói: "Tâm và cảnh tương cảm thì sẽ tăng ham muốn nhiễm vào nhau. Phàm là tình đã mê rồi thì có cái được mất để làm rối loạn tâm. Đạo mà nhìn nó một cách thông minh thì cũng chẳng tổn thất, mà cũng chẳng ích lợi gì đến tính chân thực của nó" (Phù tâm cảnh tương cảm, dục nhiễm tư hưng. Phàm tình mê chấp, hữu đắc táng dĩ anh tâm; đạo trí quan chi, vô tổn ích vu kì chân tính giả dã) ("Tế vật luận sớ"). Tâm có công năng cảm ứng. Tâm tiếp xúc với cảnh, ngoại vật, sẽ phát sinh cảm ứng, sinh ra cái tình mê mẩn vật dục, cũng giống như điều mà Phật giáo vẫn gọi là làm cho tâm linh bị ô nhiễm vậy. Chỉ có dùng trí tuệ của người có đạo để quan sát, đối chiếu, mới có thể đảm bảo được mất không dính gì đến tâm, giữ gìn cho tâm của nó thanh tịnh. Tâm ở đây có công năng cảm ứng bản tính của nó thì là thanh tịnh vô vi, không phân phải trái, được mất.

Tâm tuy bản tính thì thanh tịnh, cũng có thể cảm ứng được, song tâm với bản thân cảnh đều là cái không vô. "Tâm

vừa hư tịch, vạn cảnh đều không, là để trên mặt đất khắp thiên hạ, tất cả đều không có vậy" (Tâm kí hư tịch, vạn cảnh giai không, thị dĩ thiên hạ địa thượng, tất giai phi hữu dã) ("Đại Tông sư sớ"). "Tâm và cảnh, cả hai đều không, vật và ta biến ảo, ở cái nào mà có phép đúng thì liền cầm chắc là đúng, ở cái nào mà không đúng thì không đúng ư?" (Tâm cảnh lưỡng không, vật ngã biến hoan, vu hà nhi hữu nhiên pháp toại chấp vi nhiên, vu hà bất nhiên vi bất nhiên dã?) ("Tề vật luận sớ"). Cái này quả là đồng điệu với cái song không ngã chấp" (tâm), "pháp chấp" (cảnh, sắc vật) của Phật Giáo Đại thừa. Tâm, cảnh đều đã là không, thì cái gì là đúng và sai, anh và tôi cũng sẽ chẳng có gì là quan trọng cả. Tâm và cảnh, cả hai đều không, cũng không phải là vô tuyệt đối, mà là ở vào cảnh địa tự nhiên nhi nhiên. Thành Huyền Anh nói: "Người đạt tới bậc thánh đạo, hư hoài bất chấp, cho nên có thể hòa đồng cái đúng vào cái không đúng, hòa đồng cái sai vào cái không sai, vì thế để trí tuệ ở nơi thăng bằng, tâm ngơi nghỉ ở cảnh tự nhiên vậy" (Phù đạt đạo thánh nhân, hư hoài bất chấp, cố năng hòa thị vu thị, đồng phi vu phi, sở dĩ tức trí hồ quân bình chi hương, hưu tâm hồ tự nhiên chi cảnh dã.) (Như trên). Có thể hòa đồng được phải trái, cái này cái kia, đó cũng là đạt tới được cảnh giới thăng bằng, tự nhiên. Tâm ở đây là chỉ nhận thức, suy nghĩ xét đoán và sức phán đoán phải trái, cũng là chỉ trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên.

Thành Huyền Anh chủ trương "Tâm, cảnh, cả hai đều không", đồng thời còn chủ trương "lìa bỏ hình thể, vứt bỏ trí tuệ", từ hủy bỏ hình thể con người, vứt bỏ hai phương diện tinh thần của con người để đạt tới cảnh giới "tâm và cảnh, cả hai đều không". "Hình nạp đầy không hư thì ngang

bằng với hư không; vòng vo buông thả mặc tính, cho nên thuận theo vạn vật mà vô tâm; cái gọi là hủy thể hình, truất thông minh, lìa bỏ hình tượng, vứt bỏ trí tuệ vậy, đó chỉ là vòng vo buông xuôi mặc tính, cho nên tình sợ hãi sinh ra uể oải, biếng lười" (Phù hình sung không hư, tắc dữ hư không nhi đẳng lượng; ủy xà nhiệm tính, cố thuận vạn vật nhi vô tâm; sở vị hủy thể truất thông, li hình khứ trí giả dã, chỉ vi ủy xà nhiệm tính, cố tủng cụ chi tình đãi túc) ("Thiên vận sớ"). Do lìa bỏ hình tượng, vứt bỏ trí tuệ, nêu ra sự vòng vo buông xuôi mặc tính, do đó mà quá độ từ phạm trù tâm, cảnh đến phạm trù tâm tính.

Tâm với tính. Thành Huyền Anh cho rằng vạn vật mỗi loài đều hoạt động theo bản tính của nó, không được tạo tác do trí tuệ. "Mùa xuân sinh ra, mùa hè lớn lên, mắt nhìn, tai nghe, gần thì lấy nó ở thân, xa thì gửi nó ở vật, tất cả đều không biết cái sở dĩ của nó, tất cả đều không phân biệt được cái sở nhiên của nó. Cứ để cho tự nó phân chia ra theo từng thứ đầy đủ, hoạt động theo đúng tính của mình, không phải là do tâm hay do trí tuệ, cái gọi là làm cho nó đều đặn thì lại là những cái có hại, đó chính là cái ý to lớn động trời vậy". (Xuân sinh hạ trưởng, mục thị nhĩ thính, tận thủ chư thân, viễn thác chư vật, giai bất tri kì sở dĩ, tất mạc biện kì sở nhiên. Sử kì tự dĩ, đương phân các túc, suất tính nhi động bất do tâm trí, sở vị đình chi độc chi, thử thiên lại chi đại ý giả dã) ("Tề vật luận sớ"). Vạn vật mỗi loài đều có tính tất nhiên nội tại trong sự sinh trưởng, phát triển và diệt vong của nó. Dùng tâm suy xét, phát huy trí tuệ thông minh, thì sẽ bóp chết bản tính tự nhiên này. Chỉ có "để mặc tính", tức để cho nó tự nhiên, mới có thể giữ được bản tính của nó. "Vật mất đi cái chân thực của nó, thì rồi

lâu ngày nó mới dùng đến cái thuật của tâm trí để khôi phục lại cái ban đầu của nó, cho nên cái tính tự nhiên của nó càng mất xa hơn nữa". (Vật chi táng chân, kì nhật dĩ cửu, nãi dĩ tâm trí chi thuật, lệnh phục kì sơ, cố tự nhiên chi tính thất chi viễn hĩ) ("Thiên địa sớ"). Muốn dùng thuật của tâm trí để khôi phục lại bản tính của nó thì tất nhiên sẽ ngược lại với ý mong muốn của mình, càng làm thì lại càng mất xa hơn.

Phạm trù tâm, tính. Thành Huyền Anh thường dùng liền nhau hai phạm trù này. Ông nói những người chân thực đắc đạo, khi điều chỉnh "công năng đặc dị" hô hấp đến gót chân, có nói: "Tâm tính người chân thực ôn hòa, trí tuệ tập trung cao độ vào chỗ vắng, vẻ cho đến ngừng thở, rồi cũng lại từ từ hít thở, chân kiễng lên, mắt nhìn thẳng vào cõi tĩnh lặng sâu thẳm". (Chân nhân tâm tính hòa hoãn, trí chiếu ngưng tịch, chí vu khí tức, diệc phúc từ trì, cước chủng trung lai, minh kì thâm tĩnh dã) ("Đại Tông sư sớ"). Những người nắm vững khí công của Đạo giáo, có thể làm cho tâm tình và tính tình bình hoãn, hô hấp đều đặn, hít vào sâu và bình tĩnh, đồng thời tập trung sức chú ý và ý niệm của con người từ đầu rồi dần dần xuống tới gót chân, làm cho huyết mạch toàn thân thông thoát. Đó là lí luận thông qua ý niệm để điều chỉnh hô hấp, huyết mạch của nhân thể, làm cho tâm thần trở nên ninh tĩnh, có lợi cho sức khỏe về mặt cơ thể cũng như tâm thần của con người. "Tâm tình" ở đây chủ yếu là chỉ tâm tình và tính tình. Còn về "tính" và "mệnh" dùng liền nhau thì có nghĩa là nhấn mạnh sinh mệnh tự nhiên của nhân vật. "Không thể làm ngơ mặc tính chân thực của ngựa, cứ đem đốt bờm ngựa, cắt gọt gót ngựa sao cho nhìn ngang bằng đều đặn, như vậy vừa trái với thiên lí (lí

trời), lại làm cho ngựa chết nhiều, huống hồ lại là con vật đi theo vô tâm thì tính mệnh làm sao mà an toàn được. Có ý sửa sang cho nó, thì tuổi thọ cũng sẽ bị chết non, chết yểu ở ngay cái việc sửa gọt đó mà thôi". (Phù bất năng nhiệm mã chân tính, nhi hoành kiến thiêu tích, kí quai thiên lí, nhi tử giả dĩ đa, huống vô tâm tuần vật, tinh mệnh sở dĩ an toàn; hữu ý trị chi, thiên niên vu yên yêu triết) ("Mã đế sớ"). Bản tính thiên nhiên của ngựa thì không cần phải cắt bờm, gọt móng, đóng móng sắt cho ngựa. Cứ vô tâm với việc sửa gọt cho ngựa, để mặc nó phát triển theo thiên tính của mình thì sinh mệnh phát triển tự nhiên, ngựa sẽ có thể được an toàn tính mệnh. Nếu cố ý sửa gọt cho ngựa thì tính mệnh của nó sẽ khó được bảo toàn, tạo nên hậu quả chết non, chết yểu đáng đau buồn, thảm hại. Thành Huyền Anh xuất phát từ "thiên lí", tức sinh lí tự nhiên của người và vật để bàn về "tâm" và "tính mệnh", từ đó mà đã đề cập tới phạm trù "tâm" và phạm trù "lí".

Tâm và lí. Lí chỉ sinh lí tự nhiên cũng chỉ đạo lí của sự vật. Thông đạt tới được đạo lí căn bản của sự vật thì có thể là tâm giống như tro tàn nguội lạnh mà thấu hiểu được ý nghĩa chân thực của Đạo giáo. Ông nói: "Thánh nhân đã đạt được lí rồi thì hiểu rõ được lòng, biết rõ được đạo, cho nên có thể chứa đựng được cả vật và ta, bao quát được cả phải và trái, lòng tựa như cây khô tro tàn mà rồi chẳng mấy chốc không còn có sự phân biệt gì nữa". (Phù đạt lí thánh nhân, minh tâm hội đạo, cố năng hoài tàng vật ngã, bao quát thị phi, khô mộc tử khôi, tằng vô phân biệt hĩ) ("Tề vật luận sớ"). "Đạt lí" thì có thể "hiểu rõ được lòng, biết rõ được đạo", không phân biệt anh, tôi, chẳng phân rõ phải

trái để đạt tới cảnh giới tinh thần của Thượng Thừa. Điều này nhất trí với đạo lí dưỡng thân trường sinh của Đạo giáo. Thành Huyền Anh nói về người đầu bếp "thật là thần kì, chỉ loáng một cái, không cần để mắt đến mà mắt cứ y như là người điều khiển thành thạo, tất cả đều ngừng bỏ, tùy theo ý muốn của mình, cứ thuận lý mà làm. Người biết dưỡng sinh, nghĩa của nó cũng đúng là như vậy" (kì nhi thần ngộ, bất dụng mục thị, cố nhãn đẳng chủ tu, tất giai đình phế, tòng tâm sở dục, thuận lí nhi hành. Thiện dưỡng sinh giả, kì nghĩa diệc nhiên) ("Dưỡng sinh chủ số"). Người đầu bếp giỏi khéo tay có thể tùy theo ý muốn của mình, dùng dao lựa lách vào các khe hở giữa các khớp xương trâu bò, chẳng cần phải chăm chú vào nhìn hay để tai nghe gì cả. Đạo lí của dưỡng sinh cũng vậy, có thể làm việc theo đúng qui luật dưỡng sinh tự nhiên, chứ không cần có sự tạo tác của tâm. Loại người như vậy, xử thế thì được mọi người ngưỡng vọng tin theo, xuất thế thì quỉ thần cũng có thể thần phục. "Hình tích của họ hòa lẫn vào sự thế nhân gian, tâm của họ tỏ rõ được lí tự nhiên, luôn đi sâu tìm hiểu nguồn gốc, thấu triệt đến tận cùng ranh giới, cực kì huyền diệu, cho nên khi mà có danh vọng, quyền thế thì người vật đều theo về, khi ở vào cảnh bị giam cầm hay chết xuống âm phủ thì quỉ thần đều qui phục". (Phù tích hốn nhân gian chi sự, tâm chứng tự nhiên chi lí, nhi cùng nguyên triệt tế, diệu cực trọng huyện giả, cố tại vu hiển tắc vi nhân vật chi sở qui, xử vu u tắc vi quỉ thần chi sở phục) ("Thiên địa số"). Ông chưa tránh khỏi quá khuyếch đại tác dụng của sự giác ngộ tâm linh của Đạo giáo, cho rằng từ sự giác ngộ đó có

thể đi sâu tìm hiểu được qui luật sinh lí của tự nhiên, như vậy sẽ có thể kinh động được đến trời đất, làm cho quỉ thần phải thương xót. Điều này đã biểu hiện rõ đặc điểm nổi bật khiến ông trở thành nhà lí luận của Đạo giáo.

Thành Huyền Anh coi trọng qui luật sinh lí của tự nhiên, đây là sự phản ánh tinh thần tôn trọng tự nhiên của đạo gia, đó là điểm đáng quí. Ông nói: "Trên thân thể một con người cũng có phân biệt giữa vua và thần, đến như thấy sắc thì mắt là vua mà tai là thần, dùng đi bộ thì chân là vua mà tay là thần vậy. Cái đó cũng xuất phát từ lí trời mà ra, há lại thuộc về người ư! Chẳng phải quan hệ đến ý thân sơ gì, cho nên là quân thần vậy. Quách Chú chép rằng: Người hiền tài gặp thời thì làm vua, người tài không thích ứng với thời thế thì làm thần. Trị quốc, trị thân, nội ngoại đều không có gì khác" (Nhân chi nhất thân, diệc hữu quân thần chi biệt, chí như kiến sắc tắc mục vi quân nhi nhĩ vi thần, hành bộ tắc túc. vi quân nhi thủ vi thần dã, tư nãi xuất tự thiên lí, khỉ nhân chi sở vi hồ! Phi quan hệ ý thân sơ, cố vi quân thần dã. Quách chú vân: Thời chi sở hiền giả vi quân, tài bất ứng thế giả vi thần. Trị quốc trị thân, nội ngoại vô dị) ("Tề vật luận sớ"). Đem phân chia giữa vua và thần, coi là sự phân công tự nhiên giống như là tai, mắt, tay chân, có những thành phần hợp lí của nó. Thành Huyền Anh nói: "Dùng thần thiếp trong cung đình, mỗi cương vị đều có chức phận riêng của mình, như tay cầm chân đi, mỗi cái đều làm phận sự của mình đầy đủ, lẽ nào do vì thiếu tay mà chân phải đi sao? Đó là thiên cơ tự bày đặt ra, vô tâm tự mình làm và trị lí vậy. Đưa tay chân lên thì các việc đều có thể biết vậy" (Phù thần thiếp ngự dụng, các hữu chức tư, như thủ chấp cước hành, đương phân tự

túc, khi vị thủ chi bất túc nhi cước vi hành hồ? Cái thiên cơ tự trương, vô tâm tương vi nhi trị lí chi dã. Cử thử thủ túc, chư sự khả tri dã) (Như trên). Sự phân công giữa thần, thiếp, tay, chân là tự nhiên nhi nhiên, không phải là nhân vị, quan điểm này đã nói rõ đạo lí tự nhiên và tất nhiên của sự phân công xã hội có thành phần hợp lí, nhưng cũng lấy "vô tâm" mà che đậy hiện tượng bất hợp lí tồn tại trong sự phân công trong xã hội có giai cấp. Trị lí ở đây chỉ quan hệ thống trị, bị thống trị của quân thần, thần thiếp. Từ sự phân công giữa tay và chân đến sự phân công giữa quân (vua) và thần có liên quan đến "đạo" được coi là đạo lí trị quốc, từ đó Thành Huyền Anh đã mở rộng ra trình bày và phân tích phạm trù tâm và phạm trù đạo.

Tâm với đạo. Đạo là đạo lí trị quốc của Nho gia, tương thông với cảnh giới đạo đức tối cao của Đạo giáo. Thành Huyền Anh nói: "Những nhà trí thức đạt tới đạo thì vô tác vô tâm, cho nên vì phải trái mà không có phải trái, tuân theo anh và tôi mà không có anh và tôi". (Đạt đạo chi sĩ, vô tác vô tâm, cố năng nhân thị phi nhi vô thị phi, tuân bỉ ngã nhi vô bỉ ngã) (Như trên). Không tạo tác, không suy xét (tư lự), không phân phải trái, anh tôi, đây chính là đạo lí trị quốc của thánh nhân, đó cũng chính là cảnh giới tinh thần cao nhất mà Đạo giáo tôn sùng. "Chí nhân vô tâm, có cảm thì ứng, ví như cái gương sáng kia phương từ hư cốc, vì tuân theo vạn vật, ảnh hưởng đến muôn dân, không biết sở dĩ nhiên, không biết sở dĩ ứng, há có tình nào mà khen chê, nói là lợi hay hại được! Theo pháp luật, dựa vào sức người thì có thể gọi được là đạo tự nhiên vậy" (Phù chí nhân vô tâm, hữu cảm tư ứng, thí bỉ minh kính, phương từ hư cốc, nhân tuân vạn vật, ảnh hưởng thương sinh, bất tri sở dĩ nhiên, bất tri sở dĩ ứng, khí hữu tình vu tang phổ nhi

hệ vu lợi hại giả hồ! Dĩ pháp nhân nhân, khả vị tự nhiên chi đạo dã) (Như trên). Tâm linh tự nhiên cảm ứng thấy không cần hỏi nguyên nhân nội tại của nó, không cần biết cái tất nhiên nội tại của nó, cũng giống như gương sáng vô tâm mà soi chụp được hình người, chẳng khác nào nơi sơn cốc vô tâm mà bao dung được vạn vật, đó chính là cảnh giới tinh thần tự nhiên vô vi của chí nhân.

Cái "vô tâm mà cảm ứng" của Thành Huyền Anh, trên thực tế tương thông với cảnh giới tinh thần của Phật giáo. "Trí tuệ của thánh nhân cô đúc, sâu xa và trong suốt, chiếu rọi vạn vật một cách vô tình, không chỉ trích, không nghênh đón, vô sinh vô diệt", cố nhiên là không phải có cái tư tưởng cố leo trèo để đi tới được chỗ hư thông chí đạo" (Thánh trí ngưng trạm, chiếu vật vô tình, bất tương bất nghênh vô sinh vô diệt, cố bất dĩ phán viện chi tâm hành hồ hư thông chí đạo giả dã) (Như trên). Cái hư thông chí đạo vô sinh diệt này, thực chất chính là cõi (cảnh giới) Niết bàn siêu thoát trần thế, siêu việt luân hồi của Phật giáo.

Chân lí cuối cùng và cảnh giới tinh thần cao nhất của Đạo giáo, không thể dùng tâm hữu vi để đạt tới, nó là cái mà tâm linh rất khó nhận thức (thể hội) và suy đoán. Thành Huyền Anh nói: "Chí đạo tinh vi, tâm linh bất trắc. Cho nên gửi gắm vào cái nơi thâm u sâu kín xa xăm, vào cõi mờ áo, trầm mặc, tuyệt đối mơ hồ huyền hoặc. Tai không nghe thấy, mắt không nhìn thấy gì khác bên ngoài, tinh thần được giữ vững, cảnh không thể lộn xộn, tâm và hình hợp vào nhau, tự mình suy tư, ngẫm nghĩ về chính đạo". (Chí đạo tinh vi, tâm linh bất trắc. Cố kí yểu minh thâm viễn, hôn mặc huyền tuyệt. Nhĩ mục vô ngoại thị thính, bão thủ tinh thần, cảnh bất năng loạn, tâm dữ hình hợp, tự minh chính

đạo) ("Tại hựu sớ"). Vứt bỏ những điều tai nghe mắt thấy của con người, lặng lẽ giữ trong lòng cái thế giới tinh thần của mình, không bị ngoại cảnh quấy nhiễu, như vậy sẽ có thể phù hợp với chí đạo, với chính đạo. Nhận thức tuyệt đối vứt bỏ cảm giác và kinh nghiệm đó chỉ có thể là tiên nghiệm luận của chủ nghĩa thần bí, không thể đạt tới nhận thức có tính chân lí được. Cho nên cái gọi là chi nhân hư tâm vô lự của Thành Huyền Anh chỉ có thể là người xa cách với thế tục và cũng làm trái lòng mình mà thôi. Nói khác đi, đây chỉ là ảo tưởng của các học giả tôn giáo, chứ không tìm đâu ra trong hiện thực được. "Đạo trái với thông tục, cho nên đi ngược lại trần thế, hư tâm vô lũy, không giống với vật, tâm và tích này đều có khóc vậy" (Đạo dữ tục phản, cố vi vu thế, hư tâm vô lũy, bất dữ vật đồng, thử tâm tích câu dị dã) ("Tắc dương sớ"). Đạo khác với tâm tích của thế tục thì chỉ có thể là huyền lí sâu thẳm và tĩnh mịch. Tâm đi ngược lại với thế tục, thì chỉ có những "thánh nhân" của Đạo giáo thoát li tư duy và trí tuệ bình thường mới có thể có được.

Thành Huyền Anh hấp thu học thuyết của cả ba tôn giáo Nho, Đạo, Thích, làm cho nó tôi luyện trong một lò để trở thành học thuyết quan trọng tu dưỡng tâm tính của Đạo giáo. Phạm trù tâm của ông vừa chỉ tâm linh cảm ứng tư duy, suy nghĩ mưu kế và sức phán đoán đối với đúng sai, lại vừa chỉ trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên. Do ông đã vứt bỏ cảm giác của cảm quan tai mắt đối với ngoại vật, lại cự tuyệt đối với việc tiến hành những tư duy lí tính như suy xét (tư lự), phát đoán đối với sự vật, lại càng phủ định thực tiễn tiếp xúc và cải tạo ngoại vật, "muốn hiểu rõ đạo mà không cần dùng tâm để nhân thức, cho nên suy nghĩ

mưu kế mà không thể biết được, đạo không phải là thanh sắc, cho nên chiêm vọng mà không thể thấy được. Đạo không phải là hình chất, cho nên truy tìm theo đuổi mà không thể nắm bắt được". (Dục minh đạo phi tâm thức, cố mưu lự nhi bất năng tri, đạo phi thanh sắc, cố thiêm vọng nhi bất năng kiến; đạo phi hình chất, cố truy trục nhi bất năng đãi dã) ("Thiên vận sớ"). Cho nên cái "tâm" của ông nêu ra chỉ có thể là sự nhận thức suy diễn và tự hiểu về thế giới của các học giả tôn giáo theo Đạo giáo hư cấu ra thôi, do đó mà chỉ có thể là một loại tư duy biện chứng tôn giáo mà Phật giáo cho là khó có tên nào biểu đạt được. Loại tư duy biện chứng tôn giáo này chỉ có thể đem lại cho các tín đồ một chút an ủi về mặt tinh thần, làm cho họ tìm thấy được một "mảnh đất thanh sạch" yên tĩnh trong cõi trần thế nhốn nháo ồn ào, rộn ràng nhộn nhịp mà thôi. Có điều là cái đó cũng có một số gợi ý tích cực nào đó đối với việc rèn luyện khả năng tư duy trừu tượng và dưỡng sinh làm cho thân thể khỏe mạnh của con người ta.

Tiết III. Vạn pháp duy tâm của Phật giáo.

Thời kì Tùy Đường, cùng với sự xuất hiện trở lại nhà nước phong kiến thống nhất Nam Bắc, hòa hợp dân tộc, ba tôn giáo Nho, Thích, Đạo lại tiếp tục được phát triển. Đạo giáo được đặc ân của giới thống trị, dựa vào thế lực đế vương, nên thẳng tiến lên ngay địa vị cao sang, thế lực như diều gặp gió. Nho gia cũng được giới thống trị để mắt tới mà dần dần được cất đầu lên. Phật giáo thì tiếp tục xây dựng nên các tông phái, ngày càng được phát triển, thậm chí còn vượt quá cả Ấn Độ đương thời.

Triết học Phật giáo lấy việc phá bỏ ngã chấp (có nghĩa là nắm bắt và chạy theo những yêu cầu về vật chất cho thân

thể cho những dục vọng và lợi ích của bản thân), phá bỏ pháp chấp (có nghĩa là nắm bắt và chạy theo những yêu cầu của những vật ở ngoài bản thân) làm thành một cặp phạm trù rất quan trọng. Phật giáo thuộc phái Tiểu thừa chỉ không ngã chấp, bất không pháp chấp. Phật giáo thuộc phái Đại thừa thì chủ trương ngã pháp song không (cả hai cái ta và cái pháp đều cùng là không), "tâm pháp song vong" (cả tâm và pháp đều cùng quên đi). Gắn liền với cái ta (chủ thể) và cái pháp (khách thể), phạm trù "tâm" được Phật giáo coi trọng hết sức và trở thành một trong những phạm trù cơ bản của triết học Phật giáo. Vạn pháp duy tâm, tâm vi pháp bản (tâm là gốc của pháp) đã trở thành một vấn đề quan trọng nhất của cộng đồng các tông phái Phật giáo của Trung Quốc.

1. Tư tưởng tâm vi pháp bản của Trí Nghĩ.

Tứ tổ của phái Thiên Đài tông, Trí giả đại sư thời nhà Tùy là Trí Nghĩ (538 - 597) đã phân chia tâm ra thành "tâm lự tri" (lự tri chi tâm), "tâm thảo mộc" (thảo mộc chi tâm), "cái tinh hoa trọng yếu tích tụ" (tích tụ tinh yếu giả) và cho rằng: "Nay chọn cái sai là chỗ đem chọn cái tâm tích tụ, cái tâm thảo mộc, chuyên ở cái tâm suy nghĩ để biết vậy" (Tâm giản phi dã, giản tích tụ, thảo mộc đẳng tâm, chuyên tại lự tri tâm dã) ("Ma hà chỉ quan"). Tâm thảo mộc, tâm "tích tụ tinh yếu" không thuộc phạm trù triết học. Phật giáo phần nhiều lấy trí lự, tư duy để giải thích về tâm.

Triết học Phật giáo là một loại tư duy biện chứng (tư biện) tôn giáo, nó không phải là nêu ra tâm là bản chất, là công dụng của tư duy và qui luật của nó, mà là mở rộng không hạn chế tác dụng bản thể của tâm, công năng của

tâm trong cách nhìn nhận và suy nghĩ của tôn giáo cùng những nét đặc sắc của tư duy biện chứng của nó để thích ứng với nhu cầu của tôn giáo đem đến cho mọi người một sự an ủi về mặt tinh thần nào đó. Trí Nghỉ cho rằng quan hệ giữa tâm và pháp (tức giữa chủ thể và khách thể) không phải là quan hệ ai trước ai sau, mà là quan hệ hàm chứa lẫn nhau giữa cái này và cái kia, trong anh có tôi, trong tôi có anh. "Nếu là một tâm sinh ra tất cả pháp, thì như vậy là xét về chiều dọc, nếu trong một lúc tâm hàm chứa tất cả pháp, thì tức là xét về chiều ngang. Dọc cũng không được, ngang cũng không được, chỉ có thể nói tâm là tất cả pháp, tất cả pháp là nguyên có của tâm. Không phải dọc, không phải ngang, không phải là một như nhau, không phải là khác nhau, mà nó thật là huyền diệu, sâu xa tuyệt vời, không có cái biết để mà biết, không có cái nói để mà nói, cho nên gọi nó là cái chỗ không thể suy nghĩ và bàn cãi, ý chỉ là ở đó thôi v.v..." (Nhược tông nhất tâm sinh nhất thiết pháp giả, thử tắc thị tụng, nhược tâm nhất thời hàm nhất thiết pháp giả, thử tức thị hoành. Tung diệc bất khả, hoành diệc bất khả, chỉ tâm thị nhất thiết pháp, nhất thiết pháp thị tâm cố. Phi tung phi hoành, phi nhất phi dị, huyền diệu thâm tuyệt; phi thức sở thức phi ngôn sở ngôn, sở dĩ xưng vi bất khả tư nghị cảnh, ý tại vu thử vân vân). (Như trên). Bất luận là nói về thời gian hay là nói về không gian, tâm và pháp không có cái nào trước cái nào sau, không có cái nào lớn cái nào bé, cả hai cái đều liên hệ lại với nhau không còn phải suy nghĩ và bàn cãi gì nữa. Tâm sinh thì pháp sinh, không đâu là không có, không lúc nào là không có, tâm là tất cả (nhất), pháp là nhiều (đa), tâm và pháp biến hóa không thể nói ra lời được, không thể suy nghĩ bàn cãi

được, hoàn toàn không phân biệt được, những phạm trù này hàm chứa trong nhau, lại có khác nhau chứ không phải là một. Cái lí ở đây bao hàm phép tư duy biện chứng có cả thời gian lẫn không gian, cả dọc lẫn ngang, có tất cả lẫn có nhiều, có cả lời nói lẫn hiểu biết. Nhưng đem "tâm" là chủ thể hòa đồng lẫn lộn với "pháp" khách thể, điều đó rõ ràng là một loại tư duy biện chứng của tôn giáo.

"Tâm" không chỉ là bản nguyên của pháp mà cũng là bản nguyên của mọi thế gian và xuất thế. Trí Nghi nói: "Ba mươi loại thế gian đều được tạo ra từ tâm cả" (Như trên). "Một giới có ba mươi loại thế gian, trăm pháp giới sẽ có ba nghìn loại thế gian, cái ba nghìn này ở tại một tâm niệm thôi". "Nếu không có tâm thì thôi, hễ có tâm thì tức là có ba nghìn loại thế gian". (Nhược vô tâm nhĩ dĩ; giới nhĩ hữu tâm, tức cụ tam thiên) (Như trên). Thế giới đều là do tâm "tạo tác"" ra, "Ba loại thế gian" là đến thế giới vô biên, "ba nghìn loại thế gian" qui kết về bản nguyên, tức là tạo tác của một tâm niệm. Không có tâm thì không có thế gian, tâm cùng với ý nghĩ chính là bao hàm trong ba nghìn thế gian. Tư tưởng nhất niệm tam thiên (một ý nghĩ ba nghìn thế gian) này là một bước phát triển tư duy biện chứng một tâm có tất cả pháp, tất cả pháp chỉ ở một tâm. Ông đã đem cái "nhất niệm", "nhất tâm" chủ thể liên kết lại với toàn bộ khách thể (thế giới hiện thực, còn có thế giới hư ảo của tôn giáo), chú trọng đến việc tìm tòi nghiên cứu bản thể đằng sau những hiện tượng, coi trọng việc suy xét về chủ thể, có trình độ tư duy trừu tượng khá cao.

Nhất niệm tam thiên cũng chính là tính tâm có ngũ âm. "Tâm cũng như vậy, có tất cả tính ngũ âm, tuy không thể nhìn thấy được, nhưng không thể nói là không có" (Tâm

diệc như thị, cụ nhất thiết ngũ âm tính, tuy bất khả kiến, bất đắc ngôn vô) (Như trên). Ngũ âm tức ngũ uẩn (ẩn giấu, tiềm tàng), tức sắc (thuộc cái có hình), thụ (tâm hứng nhận sự vật), tưởng (tưởng tượng), hành (hành vi thiện ác), thức (nhận biết và phân biệt được bản thể của sự vật). Sắc là ngoại vật, thụ, tưởng, hành, thức là tác dụng của tâm. Tâm bao gồm hai mặt chủ thể và khách thể. Tâm tuy không thấy được, nhưng không phải là vật không, hư vô. Điều này có liên quan đến vấn đề quan hệ giữa tâm và không vô, đó cũng chính là tư tưởng nhất tâm tam quan", (một tâm nhìn thấu được cả ba tính chất). Tuệ Văn, người đi trước dẫn đường của tông phái Thiên Đài, dựa vào Học thuyết trung quan của Phật giáo Ấn Độ trình bày và phát huy tư tưởng "nhất tâm tam quan", cho rằng nhất tâm có thể đồng thời quan sát được cả ba tính chất không, giả, trung của sự vật. Trong "Trung luận. Quan tứ đế phẩm", ông có bốn câu kệ nói rằng: "Nhân duyên mà sinh pháp thì thuyết của ta là không, cũng là danh giả, cũng là nghĩa trung đạo" (nhân duyên ở đây chỉ nguyên nhân trực tiếp đưa đến kết quả và điều kiện hoặc sức mạnh thúc đẩy thêm để đưa đến kết quả - ND). Ông cho rằng thế giới khách quan là hư ảo, không thực (không quan), nhưng lại không có trở ngại gì là có giả (giả quan), sự thống nhất giữa không và giả tức là trung (trung đạo quan), cả ba cái không rời nhau, đều có ở một tâm, cũng chính là nói có ba thuộc tính không, giả, trung. Trí Nghỉ liên hệ giữa nhất tâm tam quan với "thực tướng" (có hình tướng thực) phát triển thành Thuyết "Tam đế viên dung" và cho rằng trong một tâm đồng thời có ba loại thực tướng không, giả, trung, gọi là tam đế. Tam đế viên dung hoàn toàn thống nhất. "Nếu một Phật pháp

là tất cả pháp thuật, tức là do nhân duyên mà sinh ra pháp thuật, thì đó là danh giả, là quan giả vậy; Nếu tất cả pháp thuật là một Phật pháp, thì ta nói đó là không, là quan không vậy; Nếu không phải là một, không phải là tất cả, thì đó là trung đạo quan. Một không là tất cả không, thì không có bất không trong giả trung, gọi chung là không quan vậy; Một giả là tất cả giả, thì không có bất giả trong không trung, gọi chung là giả quan vậy; một trung là tất cả trung thì không có bất trung trong không giả, gọi chung là trung quan vậy, đó tức là cái "không thể bàn cãi về nhất tâm tam quan" nói trong "Trung luận"" (Nhược nhất pháp nhất thiết pháp, tức thị nhân duyên sở sinh pháp, thị vi giả danh, giả quan dã; nhược nhất thiết pháp tức nhất pháp, ngã thuyết tức thị không, không quan dã; Nhược phi nhất phi nhất thiết giả, tức thị trung đạo quan. Nhất không, nhất thiết không, vô giả trung nhi bất không, tổng không quan dã; nhất giả nhất thiết giả, vô không quan nhi bất giả, tổng giả quan dã; nhất trung nhất thiết trung, vô không giả nhi bất trung, tổng trung quan dã, tức "Trung luận" sở thuyết "bất khả tư nghị nhất tâm tam quan") (Như trên). Từ Tuệ Văn đến Trí Nghi có một khâu trung gian, tức Tuệ Tư. Tuệ Tư cho rằng: "Trung thực ra là giác ngộ, cho nên gọi là tâm" (Trung thực bản giác, cố danh vi tâm) ("Đại Thừa chỉ quan pháp môn"). Tâm là bản thể của chân như, sự giác ngộ căn bản về bản thể của chân như chính là tâm. "Tất cả mọi pháp đều dựa vào tâm này mà có, lấy tâm làm thể" (Nhất thiết chư pháp, y thử tâm hữu, dĩ tâm vi thể) (Như trên). Tất cả mọi hiện tượng trên thế giới đều dựa vào tâm mà tồn tại, lấy tâm làm bản thể của mình. Tâm chính là bản thể, là căn cứ của vạn tượng. "Cái chân như, lấy mọi

pháp đúng như cái chân thực, cái đó duy chỉ là một tâm, cho nên gọi cái một tâm này là chân như. Nếu ngoài tâm có cái pháp thì đã không phải là chân thực, cũng không đúng như vậy nữa" (Chân như giả, dĩ nhất thiết pháp chân thực như thị, duy thị nhất tâm, cố danh thử nhất tâm dĩ vi chân như. Nhược tâm ngoại hữu pháp giả, tức phi chân thực, diệc bất như thị). (Như trên). Bản thể thần bí duy nhất chân thực, vĩnh hằng bất biến, tức là chân như, cũng có thể gọi là tâm.

Trí Nghi phát triển Thuyết "tâm chân như" của Tuệ Tư, đề xướng ra "nhất niệm tam thiên", "tam đế viên dung", còn coi tâm là "tàng lí như lai". Khi giải thích "lí tức", ông nói: "Cái lí tức, là nhất niệm tâm tức tàng lí như lai, như vốn là không, tàng vốn là giả, lí vốn là trung. Cả ba trí đều ở trong một cái tâm, không còn phải suy nghĩ tranh cãi gì nữa, như trên nói tam đế một chân lí, không phải ba, không phải một. Một sắc một hương, tất cả pháp, tất cả tâm, cũng đều trở lại là như vậy, nên gọi là lí tức, là tâm Bồ Tát, cũng là lí tức chỉ quan. Cũng có tên gọi là tịch, đó là nhìn theo tên gọi". (Lí tức giả, nhất niệm nhất tức Như Lai tàng lí, như cố tức không, tàng cố tức giả, lí cố tức trung. Tam trí nhất tâm trung cụ, bất khả tư nghị, như thượng thuyết tam đế nhất đế, phi tam phi nhất. Nhất sắc nhất hương, nhất thiết pháp, nhất thiết tâm, diệc phục như thị, thị danh lí tức, thị Bồ Đề tâm, diệc thị lí tức chỉ quan. Tức tịch danh chỉ, tức chiếu danh quan) ("Ma hà chỉ quan"). Ông cho rằng không, giả và trung là ba loại trí tuệ, tâm có đủ cái trí tuệ này. Coi tâm là phương pháp soi rọi đến tận cõi Bồ Đề (giác ngộ).

Tâm không chỉ là một phương pháp soi rọi của trí tuệ, mà còn có đủ công đức thành Phật. "Tâm này có đủ tất cả

công đức Bồ Tát, có thể trở thành chính giác vô thượng của ba đời. Nếu hiểu được cái tâm này thì có thể quan sát được mọi vận số... Kinh này (Ghi chú: tức "Như Lai mật tàng kinh") có ý chỉ bốn tâm Bồ Đề trước. Nếu biết pháp nhân duyên của Thuyết Như Lai thì là chỉ tâm Bồ Đề đầu tiên. Nếu vô sinh và diệt thì chỉ tâm Bồ Đề thứ hai. Nếu bản tính thanh tịnh thì chỉ tâm Bồ Đề thứ ba. Nếu mọi pháp biết bản tính thanh tịnh thì chỉ tâm Bồ Đề thứ tư. Chỉ riêng tâm Bồ Đề đầu tiên đã có thể trừ bỏ được mười cái ác nặng nề chồng chất rồi, huống hồ đây lại có cả tâm Bồ Đề thứ hai, thứ ba, thứ tư nữa?" (Thử tâm cụ nhất thiết Bồ Đề công đức, năng thành tam thế vô thượng chính giác. Nhược giải thử tâm, nhiệm vận đạt vu chỉ quan. ... Thử kinh (An, tức "Như Lai mật tàng kinh") cụ chỉ tiền tứ Bồ Đề tâm; Nhược tri Như Lai thuyết nhân duyên pháp, tức chỉ sơ Bồ Đề tâm; nhược vô sinh vô diệt, chỉ đệ nhị Bồ Đề tâm; nhược bản tính thanh tịnh, chỉ đệ tam Bồ Đề tâm; nhược vu nhất thiết pháp trí bản tính thanh tịnh, chỉ đệ tứ Bồ Đệ tâm. Sơ Bồ Đề tâm dĩ năng trừ trọng trùng thập ác, huống đệ nhị đệ tam đệ tứ Bồ Đề tâm tà?) (Như trên). Trí Nghi phân chia giác ngộ (tâm Bồ Đề) thành bốn thứ tầng, hiểu ý được thế giới là do nhân duyên sinh ra, xa rời nhân duyên thì không có thế giới, đây là sự giác ngộ tối thiểu; hiểu ý được tất cả các hiện tượng, tất cả các vật hữu hình và vô hình đều vốn thanh tịnh cả, đây là sự giác ngộ cao nhất. Mặc dù sự "giác ngộ" này là sự hiểu biết sâu sắc đối với giáo lí Phật giáo. Điều này thực ra không phải là sự hiểu biết triệt để đối với bản chất của sự vật mà triết học truy tìm, do đó mà thực hiện được bước nhảy vọt từ tự tại đến tự vì, nhưng sự hiểu ý (lĩnh ngộ) có hệ thống từ nông đến sâu của họ đối

với một số bản chất nào đó của thế giới về mặt tư duy cũng đã đem lại nhiều sự gợi mở và có giá trị nội tại của nó.

"Tâm Bồ Đề" được coi là giác ngộ được phân chia thành thứ tầng, còn tâm với chúng sinh và Phật lại là tam vô khác biệt. Tâm bao gồm hai phương diện giác ngộ của chúng sinh và giác ngộ của Phật. Hai cái đó có liên hệ mật thiết với nhau. "Hoa Nghiêm" viết: Tâm, Phật và chúng sinh là tam vô khác biệt. Khi biết được tâm của mình có tất cả Phật pháp... Tịnh Danh viết: Như Lai giải thoát phải cầu từ trong tâm chúng sinh. Chúng sinh tức là Bồ Đề, không thể nào thay đổi khác được. Chúng sinh tức là Niết bàn, không thể nào hủy diệt được. Một tâm đã là vậy thì các tâm cũng như vậy, tất cả pháp cũng như vậy. "Phổ Hiền Quan" viết: Côn Lô che khắp mọi chỗ, đó là cái nghĩa của nó vậy. Khi biết tất cả mọi pháp tức Phật pháp, đó là pháp giới Như Lai vậy" (Như trên). Tâm chúng sinh tức Bồ Đề, phiền não tức Niết Bàn. Bờ thế giới này tức bờ thế giới kia. Điều này đã cung cấp chỗ dựa về lí luận cho chúng sinh thành Phật và đã mở toang cánh cửa Phật pháp dễ dàng cho các tín đồ Phật giáo đi tới cõi Niết bàn. Điều này rõ ràng, không còn hoài nghi gì nữa là có ý nghĩa quan trọng đối với việc thế tục hóa Phật giáo, Trung Quốc hóa Phật giáo.

Trí Nghi không chỉ nêu ra "nhất niệm tam thiên", "tam đế viên dung", "tâm, chúng sinh, Phật tam vô khác biệt", mà còn đi sâu vào tìm hiểu, nghiên cứu, thảo luận về phạm trù "tâm". Ông nói: "Tâm như ngọn lửa huyền ảo, nhưng có tên, gọi là tâm. Bảo nó là hữu thì chẳng thấy chất sắc đâu cả; bảo nó là vô thì lại thấy có những suy tư tưởng tượng, không thể nghĩ và nói là hữu hay vô được, cho nên mới nói

tâm là cái gì kì diệu. Tâm kì diệu có nền nếp phép tắc, gọi nó là pháp, pháp tâm không phải là nhân, cũng không phải là quả, có thể xem như lí, tức biện có tác dụng phân biệt nhân quả, đúng ra phải gọi là liên hoa, đều từ một tâm mà nhìn ra cả, cũng giáo hóa được tâm ta, có tên gọi là kinh" (Tâm như ảo diệm, đản hữu danh tự, danh chi vi tâm. Thích ngôn kì hữu, bất kiến sắc chất; thích ngôn kì vô, phúc khởi lự tưởng, bất khả dĩ hữu vô tư độ cố, cố danh tâm vi diệu. Diệu tâm khả quĩ, xưng chi vi pháp. Tâm pháp phi nhân phi quả, năng như lí quan, tức biện nhân quả, thị danh liên hoa, do nhất tâm thành quan, diệc chuyển giáo dư tâm, danh chi vi kinh) (Như trên). Tâm nắm bắt ngoại cảnh, tức sinh ra áo giác, có tác dụng suy tư, phân biệt. Tâm không thể nói là hữu, cũng không thể nói là vô, nhưng lại có thể tuân theo, có thể dùng để nhìn nhận, đối chiếu được. "Tâm vốn vô danh, lại cũng không phải là vô danh; Tâm gọi là bất sinh, cũng lại bất diệt. Tâm tức thực tướng. Thoạt nhìn là nhân, nhìn xong là quả. Vì quan tâm nên không có ác cảm. Tâm số nhiều vất vả trần ai, dường như giống nhau lại như khác nhau, nhưng đều được chuyển hóa lẫn nhau. Đó đúng là quan tâm". (Tâm bản vô danh, diệc vô vô danh, tâm danh bất sinh, diệc phúc bất diệt; tâm tức thực tướng. Sơ quan vi nhân, quan thành vi quả. Dĩ quan tâm cố, ác giác bất khởi. Tâm số trần lao, nhược đồng nhược dị, giai bị hóa nhi chuyển. Thị vi quan tâm). (Như trên). Tâm vừa vô danh, lại vừa không phải là vô danh. Tâm tức bất sinh bất diệt, lại là thực tướng chân không vô tướng. Tâm có công năng đối chiếu nhìn nhận, kết quả của đối chiếu nhìn nhận, là có thể không có ác cảm gì mà là hồi tâm hướng thiện. Cái chân không vô tướng vô danh, phi vô danh, bất sinh bất diệt, phi nhân phi quả, phi hữu phi vô, có công

năng quan sát đối chiếu, làm cho mọi người hồi tâm hướng thiện đó thì gọi là tâm.

Tâm có chung có riêng. "Tâm là gốc của các pháp, thì đó là tâm chung vậy. Nói khác đi là có ba loại tâm: Tâm phiền não là tam chi, tâm quả đắng là thất chi, tâm nghiệp là nhị chi. Tâm khổ tức pháp thân, là tâm thể, tâm phiền não túc Bát Nhã (ban nhược tức trí tuệ), là tâm tông. Tâm nghiệp tức giải thoát, là tâm dụng. Như thế tức là chia tâm ra thành ba vậy" (Tâm thị chư pháp chi bản, tâm tức tổng dã, biệt thuyết hữu tam chủng tâm: Phiền não tâm thị tam chi, khổ quả tâm thị thất chi, nghiệp tâm thị nhị chi. Khổ tâm tức pháp thân, thị tâm thể, phiền não tâm tức Ban nhược, thị tâm tông; nghiệp tâm tức giải thoát, thị tâm dụng; túc khai tâm vi tam dã). ("Pháp hoa huyền nghĩa"). Đối với vạn pháp mà nói, tâm là gốc, đây là sự khái quát tổng thể ở tầm cao triết học nêu rõ tâm là bản nguyên (nguồn gốc) của thế giới. Nếu nói về hình thái cụ thể của tâm, thì nó có ba loại, tức tâm phiền não, tâm quả đắng (khổ quả) tâm nghiệp. Tam phiền não chi ái, thủ, hữu (yêu, lấy, có); tâm quả đắng chi thức, danh sắc, lục nhập, xúc thụ, sinh, lão, tử thất chi; tâm nghiệp chi vô minh, hạnh. Khổ tâm cũng chính là chân thân của Phật, đó là chủ thể của tâm. Tâm phiền não cũng chính là trí tuệ (bát nhã) cao độ, đó là tông bản của tâm. Tâm nghiệp cũng chính là giải thoát, là công dụng của tâm. Có thể thấy, bản thể của tâm chính là một bộ phận của cảnh, tức pháp thân. Tôn chỉ của tâm chính là trí tuệ cao nhất tìm thấy được từ trong phiền não. Công dụng của tâm chính là tìm được sự giải thoát từ trong tâm nghiệp. Sự trình bày và phân tích về bản thể, tôn chỉ, công dụng của tâm như vậy là tương đối có hệ thống

và sâu sắc. Pháp thân và pháp tính tương thông với nhau. Trí Nghi nói: "Chỉ nhìn chúng sinh nhất niệm vô minh tâm, thì cái tâm đó chính là pháp tính, được sinh ra bởi nhân duyên, tức không, tức giả, tức trung, một tâm ba tâm (tư tưởng), ba tâm (tư tưởng) ở một tâm. Cách nhìn nhận này cũng gọi là tất thảy mọi trí tuệ, cảnh này cũng gọi là viên đế, một đế (chân lí) ba đế (cách nhìn nhận)" (Chỉ quan chúng sinh nhất niệm vô minh tâm, thử tâm tức thị pháp tính, vị nhân duyên sở sinh, tức không, tức giả, tức trung, nhất tâm tam tâm, tam tâm nhất tâm. Thử quan diệc danh nhất thiết chủng trí, thử cảnh diệc danh nhất viên đế, nhất đế tam đế, tam đế nhất đế) ("Tứ niệm sở"). Trên đây nói tâm khổ tức pháp thân (thân Phật). Ở đây thì lại nói tâm này tức pháp tính, nói như vậy tưởng như là khác nhau, nhưng sự thực thì pháp thân tương thông với pháp tính. Trong "Pháp Hoa Huyền nghĩa", quyển 7 có nói: "Vốn có bốn đức, ẩn danh Như Lai Tàng, tu thành tứ đức, rõ ràng tên là pháp thân" (Bản hữu tứ đức, ẩn danh Như Lai Tàng, tu thành tứ đức, hiển danh vi pháp thân). Tứ đức tức là thường, lạc, ngã, tịnh, đó cũng chính là Phật tính. Phật tính (Pháp tính) tiềm tại, không biểu hiện ra thì gọi là Như Lai Tàng, nếu biểu hiện ra thì gọi là pháp thân.

Trong quá trình trình bày về "nhất niệm tam thiên", "tam đế viên dung", "Trí Nghi đã nêu ra tư tưởng tâm là gốc của pháp, tâm tức không, tức giả, tức trung, đã trình bày rõ bản thể, tôn chỉ và công dụng của tâm, phát triển triết học tư duy biện chứng về tâm của tông phái Thiên Đài lên đến tầm khá cao. Khi bàn về tâm, chủ yếu là ông muốn chỉ bản thể, đó là căn cứ của vạn tượng, đồng thời cũng lại chỉ tính Phật có những đặc tính không, giả, trung.

Tâm mà Trí Nghỉ nói đến cũng chỉ phương pháp tọa thiền điều chỉnh hô hấp, lưu thông huyết mạch. "Khi ngồi có ba tướng phong, xuyễn, khí, thì gọi là không điều hòa, còn người dụng tâm thì lại là làm cho tâm lo lắng ưu sầu, như vậy thì tâm cũng khó mà ổn định được. Nếu muốn điều hòa, phải dựa vào tam pháp: Một là thật an tâm, hai là để cho thư giãn toàn thân, ba là muốn cho khí thông suốt ra vào khắp các lỗ chân lông, không có trở ngại gì. Nếu để cho tâm tự nhiên, nhẹ nhàng, làm cho hít thở từ từ nhè nhẹ, đúng cách, điều hòa thì mọi người không sinh đau đớn gì, tâm của họ sẽ dễ được yên tĩnh, ổn định, đó là phương pháp điều hòa nhịp thở mà người ngồi thiền vừa mới đi vào điều hòa nhịp thở theo định kì đều đặn... Người ngồi thiền để đầu óc thư giãn nghỉ ngơi từ đầu đến cuối, khi muốn xuất định, cần trước hết là phóng tâm không để tâm đến chuyện gì khác, chỉ há mồm thở hơi ra, muốn để cho tất cả huyết mạch trong cơ thể lan tỏa tùy ý, sau đó, cử động nhè nhẹ, lần lượt nhấc vai và cánh tay, tay, đầu, cổ, rồi sau đến hai chân, tất cả đều làm cho mềm mại, tiếp đến dùng tay xoa khắp các lỗ chân lông, rồi xoa đến nóng tay lên để bóp lên hai chân, sau đó mở ra để cho thân nóng lên và được nghỉ ngơi đôi chút, mới có thể tùy ý xuất nhập được. Đó là xuất định theo ý muốn của tâm, mỗi khi cần tại ý, đó là phương pháp xuất định, điều thân tức tâm, đó chính là chỉ phương pháp khống chế hô hấp, điều hòa huyết mạch khi ngồi thiền, tương đương với khí công ngoại công mà y học hiện đại nói đến.

II. Tư tưởng tâm chân như là thể, tâm tức Phật tính của Tông Mật.

Hoa Nghiêm Tông dựa vào "Hoa Nghiêm kinh" để trình bày và phát triển "Pháp giới duyên khởi", dùng "Pháp giới

duyên khởi" để phủ định khách thể tồn tại độc lập ngoài ý thức chủ thể, do đó đã nói cả "bốn pháp giới" pháp giới sự, lí, lí sự vô ngại, sự sự vô ngại) đều là sinh ra từ "pháp giới nhất chân". Ngũ tổ của Hoa Nghiêm Tông là Tông Mật (780-841) có nói: "Pháp giới nhất chân duy nhất thống trị gọi chung là vạn hữu, đó là nhất tâm, như vậy tâm hòa hợp vào vạn hữu, thế là thành bốn loại pháp giới". (Thống duy nhất nhất chân pháp giới, vị tổng cai vạn hữu, tức thị nhất tâm, nhiên tâm dung vạn hữu, tiện thành tứ chủng pháp giới) ("Chú Hoa Nghiêm pháp giới quan môn"). "Pháp giới nhất chân" cai quản tất cả và sản sinh ra bốn pháp giới, có thể qui về tâm, cho nên "Pháp giới nhất chân" tức là tâm. Mọi sự đều đã là sản vật của tâm cả thì "mọi pháp cũng đều chỉ nhìn nhận từ tâm, không thể tự hiểu ra khác được. Vì vậy nên mọi việc to nhỏ đều cùng chuyển động theo tâm, cứ thế bắt đầu vào việc thì chẳng có trở ngại gì" (Nhất thiết pháp giai duy tâm quan, vô biệt tự thể. Thị cố đại tiểu tùy tâm đồng chuyển, tức nhập vô ngại) ("Hoa Nghiêm kinh chỉ qui"). Sự việc lớn bé không có tính qui định của mình, đều chuyển dịch theo tâm cả. Trong cùng một tâm, mọi việc đều xoay quanh hòa hợp lẫn nhau, không làm cản trở nhau. Tất cả cũng đều qui kết vào tâm cả: "La Già" có chép: "Cái tịch diệt gọi là nhất tâm, cái nhất tâm gọi là Như Lai tàng, có thể hưng tạo ra được tất cả mọi sức sống mạnh mẽ, tạo ra thiện, tạo ra ác, chịu khổ, hưởng sướng vui, tất cả đều có nhân của nó, cho nên biết tất cả mọi cái không có cái gì phi tâm vậy" ("La Già" vân: "Tịch diệt giả danh, vi nhất tâm, nhất tâm giả danh Như Lai tàng, năng biến hưng tạo nhất thiết thú sinh, tạo thiện tạo ác, thụ khổ thụ lạc, dự nhân câu, cố tri nhất thiết vô phi tâm dã") ("Thiền nguyên chư thuyên tập đô tự"). Quan hệ giữa lí và

sự, giữa tâm và vật liền qui kết thành viên dung vô ngại "một tức là tất cả, tất cả tức là một". Quan điểm này có ảnh hưởng sâu sắc đối với Lí học thời Tống Minh về sau.

Tạo thiện tạo ác, chịu khổ, hưởng sướng vui, tất cả không có cái gì không phải là tâm. Cái tâm này lại gọi là chân tâm bản giác (chân tâm tự bản thân giác ngộ được). Tông Mật nói: "Một người dạy về Thặng Hiển Tính (Thặng là sách sử, Hiển là Hiển học, tính là ngôn ngữ ngữ pháp - ND), nói mọi cái có tình, đều có chân tâm bản giác, cái vô từ đầu đến giờ thường trú thanh tịnh, rõ ràng không chút mơ hồ, hiểu biết được những tri thức thông thường, cũng gọi là Phật tính, cũng gọi là Như Lai tàng. ... Cho nên muốn làm theo (tu hành) những điều Phật đã làm, tâm phải hợp với tâm Phật, trở về với bản chất, ngọn nguồn, dứt bỏ, gạt trừ những thói quen phàm tục, chỉ tính thiệt hơn hơn thiệt, để đến được vô vi, tự nhiên ứng dụng nhiều vô kể, tên của nó cũng gọi là Phật, cần biết rằng tỉnh hay mê cũng đều cùng là chân tâm như nhau cả" (Nhất Thặng Hiển Tính giáo giả, thuyết nhất thiết hữu tình, giai hữu bản giác chân tâm, vô thủy dĩ lai, thường trú thanh tịnh, chiêu chiêu bất muội, liễu liễu thường thức, diệc danh Phật tính, diệc danh Như Lai tàng... Cố tu hành y Phật hành, tâm khế Phật tâm, phản bản hoàn nguyên, đoạn trừ phàm tập, tổn chi hựu tổn, dĩ chí vô vi, tự nhiên ứng dụng hằng sa, danh chi viết Phật, đương tri mê ngộ đồng nhất chân tâm). ("Hoa Nghiêm nguyên nhân luận"). Bản giác chân tâm chính là tính Phật, chính là Như Lai tàng, chính là bản nguyên của thành Phật. Chân tâm này người bình thường cũng có, cho nên cũng không tách khỏi người bình thường. Do đó, kẻ mê muội (phàm phu) (tức người bình thường ND), người giác ngộ

(Phật) đều cùng một chân tâm cả. "Nếu chợt tỉnh ngộ tự tâm, vốn thanh tịnh, cốt nhất là không phiền não, không mất đi trí tính tự bản thân mình có đủ, thì tâm đó tức Phật, chung qui không có gì khác, cứ dựa vào đó mà tu thì sẽ tới được Thiền Thượng Thừa cao nhất (Thượng Thừa tức là Đại Thừa, một phái của Phật giáo - ND), đó cũng gọi là Như Lai thanh tịnh Thiền, cũng gọi là nhất hạnh tam muội, cũng gọi là Chân Như tam muội" (Nhược đốn ngộ tự tâm bản lai thanh tịnh, nguyên vô phiền não, vô lậu trí tính bản tự cụ túc, thử tâm tức Phật, tất cánh vô dị, y thử nhi tu giả, thị tối Thượng Thừa Thiền, diệc danh Như Lai thanh tịnh thiền, diệc danh nhất hành tam muội, diệc danh Chân Như tam muội) ("Thiền nguyên chư thuyên tập đô tự"). Chỉ cần chợt tỉnh ngộ về chân tâm này, thì tất cả chúng sinh đều là Phật. Đây là sự kế thừa và phát huy tư tưởng tất cả chúng sinh đều có tính Phật, là muốn kéo thế giới bên kia sát gần lại thế giới bên này, lôi cuốn chúng sinh đi vào con đường tín ngưỡng Phật giáo. Đây là một loại lí luận mở rộng địa bàn của Phật giáo.

Trong quá trình thu thập tư liệu về Thiền tông và biên tập "Thiền nguyên chư thuyên tập", Tông Mật đã tiến hành qui nạp tất cả những lí luận bàn về "tâm" của các học phái đương thời. Ông cho rằng con người ta hoặc là nhục mạ tâm để là giặc, hoặc là ca ngợi tâm là Phật, hoặc là lấy thiện, ác, sạch, bẩn, tham, giận dữ, từ bi làm tâm, hoặc nói cảnh sinh ra tâm, hoặc nói tâm sinh ra cảnh, hoặc lấy yên tĩnh (tịch tĩnh) tiêu diệt làm tâm, hoặc lấy quyên góp vật (duyệt vật) sản sinh ra, suy xét (tư lự) làm tâm, để đến nỗi không thể giám định phân biệt, làm thông suốt được, gây nên tình trạng hỗn loạn nào đó về mặt tư tưởng. Hơn nữa, ông lại khái quát nói rằng: "Nói chung thì tâm đại khái có bốn loại": 1. "Tâm bằng máu thịt, đó là tâm ngũ

tạng trong cơ thể con người"; 2. "Tâm duyên lự, đó là tám hiểu biết đủ để nhận thức được để tự phân chia ra các cảnh"; 3. "Tâm tập khởi là cái mà chỉ riêng hiểu biết thứ tám tích tập các hạt giống để nảy sinh ra cái hiện hành"; 4. Tâm kiên thực, "cũng gọi là tâm trinh thực, đó chính là chân tâm vậy". (Như trên). Tâm có bốn loại: Tâm là một khối thịt, đây là chỉ ngũ tạng của con người, tức chủ thể của nhận thức; tâm duyên lự, là chỉ tâm có thể tiếp xúc với ngoại giới, sinh ra công năng suy xét, phân biệt, tâm tập khởi là chỉ tâm tích tụ hạt giống để sản sinh ra tất cả mọi hiện tượng; tâm kiên thực tức chân tâm, chỉ bản tính thanh tịnh của tâm. Tâm là một khối thịt là hình tướng của tâm; tâm duyên lự, tâm tập khởi là chỉ công năng của tâm; tâm kiên thực thì là bản tính của tâm. "Dựa vào tính mà có được tướng, như vậy là có lí do; biết tướng thì qui ra tính được, điều đó chẳng phải là không được. Tính và tướng không trở ngại gì nhau, đều là nhất tâm cả" (Y tính khởi tướng cái hữu nhân do; hội tương qui tính, phi vô sở dĩ. Tính tướng vô ngại, đô thị nhất tâm) (Như trên). Bản tính của tâm được thể hiện ra thông qua hình thể của tâm (tâm là một khối thịt), công năng của tâm (duyên lự, tập khởi). Thông suốt được hình thể và công năng của tâm, thì tất nhiên là qui kết được vào bản tính chân như của nó, hai cái đó có mối liên hệ mật thiết với nhau, hoàn toàn nhất trí với nhau. Như vậy, ông không những là đã nêu rõ hình thái vật chất của tâm, mà còn cho thấy rõ công năng của tâm là có thể suy xét, có thể nhận thức và phân biệt được, có thể tích tụ hạt giống lại, có thể sản sinh ra vạn sự vạn vật, đồng thời đã nêu ra được bản tính của tâm hàm chứa cái thanh sạch, thể của nó thường không thay đổi. Sự phân tích và khái

quát có hệ thống về phạm trù tâm của Tông Mật, có thể nói đã đạt tới trình độ cao nhất ở thời nhà Đường.

Tông Mật cũng đã có những phân tích xuất sắc về sự khác nhau trong hàm nghĩa của tâm giữa phái Không tông và phái Tính tông. Ông nói: "Mỗi lần nghe thấy các kinh viết cái mê tức là bẩn, tịnh ngộ tức tịnh, phóng túng tức bình thường, tu dưỡng tức thánh nhân, cái có thể sinh ra tất cả mọi pháp trong thế gian và xuất thế gian, đó là vật gì vậy? Xin trả lời rằng: đó là tâm. ... Cái gì gọi là tâm? Xin trả lời: Tri (biết) tức là tâm... Tâm đích thực là tên mà lại không phải là tri, tri là tâm mà lại không có tên, đó là thực, xằng, bẩn, sạch, thiện, ác, không có nghĩa nào là không thông suốt" (Như trên). Tâm là tên gọi, tri là thực chất, duyên lự, hiểu biết phân biệt được, cái đó đã thể hiện được công năng của tâm, nhưng không ngang bằng với tên của tâm. Hai mệnh đề "Tri tức là tâm" và "Tâm không phải là tri" dường như có mâu thuẫn với nhau, thực ra, đó chính là sự phản ánh đặc điểm tư duy biện chứng triết học của Phật giáo, là sự phản ánh đặc sắc tư duy biện chứng của tư tưởng trung quan vừa khẳng định, vừa phủ định, vừa không phải là khẳng định, lại vừa không phải là phủ định. Chính từ trong tư duy biện chứng khẳng định, phủ định, không thuộc về bên nào đó, Tông Mật đã nêu rõ nội hàm nhận thức, suy xét, hiểu biết và phân biệt được của tâm, đã tiến hành phân tích một cách biện chứng thiên hướng hoặc nhấn mạnh tên, hoặc nhấn mạnh về thực chất của hai tông phái đó là Tông phái Không và Tông phái Tính, đem thống nhất hai cái đó lại.

Tâm không chỉ có ý nghĩa nhận biết, suy nghĩ, hiểu biết phân biệt, mà còn có cả ý nghĩa giác ngộ vốn có. Tông Mật nói: "Đạt-ma-xi-lai chỉ truyền lại tâm pháp, cho nên tự viết: "Phật pháp của ta lấy tâm truyền cho tâm, không lập thành văn tự". Tâm này là bản giác thanh tịnh của tất cả mọi chúng sinh cũng gọi là Phật tính, hoặc viết là linh giác. Mê sinh ra mọi sự phiền não, phiền não cũng không xa rời tâm; tỉnh ngộ gợi lên cái diệu dụng, diệu dụng cũng không xa rời cái tâm này. Diệu dụng phiền não, công tội tuy khác nhau, tại tỉnh tại mê, còn cái tâm này không khác nhau. Muốn cầu lấy đạo Phật, cần thức tỉnh cái tâm này. Cho nên tổ tông hết đời này sang đời khác, đều chỉ truyền lại cái này thôi". ("Trung Hoa truyền tâm địa thiền môn sư tư thừa tập đồ"). Tâm chính là sự giác ngộ vốn có của tất cả mọi chúng sinh, cũng gọi là Phật tính, linh giác, mê hoặc và giác ngộ đều không tách rời tâm. Tu đạo thành Phật chính là cầu được cái tâm này.

Tâm có đặc điểm tri giác, suy xét, hiểu biết phân biệt, linh giác, cũng có đặc điểm vắng lặng bất động. Đó chính là hai loại tác dụng của bản thể chân tâm. Tông Mật nói: "Bản thể chân tâm có hai loại dụng: loại một là tự tính bản dụng, loại hai là tùy duyên ứng dụng. ... Tâm thường tịch là thể tự tính; tâm thường tri là dụng tự tính. Cái này có thể nói ra, có thể phân biệt, có thể hành động v.v..., đó là tùy duyên ứng dụng". (Như trên) Thường tri và thường tịch là hai tác dụng vừa tương phản mà lại vừa tương thành của tâm, mà lấy thường tịch là gốc của nó. Tâm thường tịch tức là lấy tịch nhiên bất động làm bản thể, tương thông với trạng thái tâm lí hư tĩnh tự nhiên của Đạo gia.

III. Tư tưởng tam giới duy tâm, tâm ngoại vô pháp (tam giới duy tâm, ngoài tâm không có pháp) của Khuy Cơ.

Tông phái Duy thức không đồng ý với Tông phái Ban Nhược Không, coi tâm là giả tượng không tồn tại, mà cho rằng tất cả mọi cái duy chỉ có tâm tạo ra, cái vạn hữu trên thế giới tồn tại ở trong tâm. Tông phái này nêu ra chủ trương "vạn pháp duy thức" (vạn pháp đều do bởi duy thức), "Tất cả mọi cái đều hiện ra ở duy thức" (nhất thiết duy thức sở hiện). Đệ tử Khuy Cơ (632 - 682) của Huyền Trang (602 - 664) - người sáng lập ra Tông phái Duy Thức (Pháp tướng) có nói: "Ba giới duy chỉ có một tâm mà thôi, ngoài một tâm đó ra, không có pháp nào khác cả" (Tam giới duy tâm nhĩ, li nhất tâm ngoại vô biệt pháp cố) ("Thành Duy thức luận thuật kí". Quyển 3, sau đây chỉ ghi chú quyển thứ mấy). Ông cho rằng không phải là ngoại cảnh dẫn tới hoạt động của chủ thể nhận thức (tâm), mà là chủ thể nhận thức sản sinh ra biểu tượng giống như là ngoại cảnh. "Sợ rằng cảnh ở trong tâm lại lạm dụng cảnh ở ngoài tâm, cho nên chỉ gọi là duy thức" (Khủng tâm nội chi cảnh, lạm tâm ngoại chi cảnh, cố đản ngôn duy thức) (Quyển 10). Xét về bề ngoài, các hiện tượng trên thế giới đều ở ngoài ý thức chủ quan của chủ thể, nhưng thực ra đều là ở trong chủ thể cả. "Do có tâm phân biệt cho nên tướng cảnh mới sinh ra được" (Do phân biệt tâm, tướng cảnh sinh cố, phi cảnh phân biệt, tâm phương đắc sinh) (Quyển 1). Cảnh (ngoại giới, khách thể) thực ra không phải là tồn tại khách quan, mà là do ý thức chủ quan biến hiện ra. Cảm giác đối với ngoại giới của con người thực ra không phải là được sản sinh ra do tác dụng của ngoại cảnh tồn tại độc lập, tách rời ý thức chủ quan, mà là do "duy thức sở biến" (duy thức biến hiện ra), tức là do hiện tượng bên ngoài biến hiện ra trong ý thức

chủ quan dẫn tới. Tông phái Duy thức phân chia "thức" của ý thức chủ quan ra thành tám loại: mắt, tai mũi, lưỡi, thân, ý, mana (âm Trung Quốc là mona) Ariye (alaiye âm Trung Quốc là alaiye). Năm loại thức trước tương đương với cảm giác; thức thứ 6 (ý) tương đương với tri giác, biểu tượng; thức thứ 7 (mana âm Trung Quốc là monà) tức nhiễm ô thức (thức nhiễm bẩn), tương đương với ý thức, tự ý thức; thức thứ 8 (Ariye, âm Trung Quốc là alaiye) tức thức hạt giống, tương đương với quan niệm tinh thần. Tất cả mọi hiện tượng bên ngoài, bao gồm thiện và ác, bẩn và sạch, đều là do 8 loại thức này biến hiện ra. Đối lập với hiện tượng bên ngoài, với đối tượng nhận thức (tướng phận) là "kiến phận" có khả năng và tác dụng nhận thức, cũng có thể nói tướng phận là cái được phân biệt, kiến phận là cái phân biệt. Kiến phận và tướng phận tạo thành hai bộ phận tác dụng nhận thức của tâm và hiện tượng được tâm nhận thức. "Tính thức và tướng thức đều không tách rời tâm. Tâm sở dĩ là vua của tâm (tâm - ND) là bởi vì lấy thức là chính. Qui mọi cái về tâm thì làm mất đi tướng, nên gọi chung là duy thức". (Thức tính thức tướng, giai bất li tâm. Tâm sở tâm vương, dĩ thức vi chủ. Qui tâm dẫn tướng, tổng ngôn duy thức) (Như trên). Tất cả mọi sự vật trên thế giới đều được biến hiện do bởi ý thức chủ thể, lại cũng đều ở trong ý thức chủ thể; tách rời ý thức chủ thể thì tất cả mọi sự vật đều không tồn tại. Hoạt động của ý thức chủ thể không phải là hoạt động sinh lí, tâm lí vẫn thường nói trong thế tục, mà là biến hiện của thức thuần túy tinh thần, là sự giác ngộ sâu sắc của nội tâm, đó chính là Học thuyết "Duy thức vô cảnh".

Tông phái Duy thức phân chia tám thức ra thành năm mươi mốt tâm sở. Tâm sở tức tên gọi tắt của tâm sở hữu

pháp, trên thực tế là hoạt động tâm lí của tám thức phái sinh ra. Phật giáo cho rằng thế giới là do ngũ uẩn (còn gọi là ngũ âm, tức sắc, thụ, tưởng, hạnh, thức) cấu thành. Sắc uẩn thuộc về thế giới vật chất, thụ, tưởng, hạnh, thức thuộc thế giới tinh thần. Thế giới chính là do năm loại nhân duyên khác nhau hòa hợp tích tụ lại mà thành. Thế mà Tông phái Duy thức lại phân chia các loại nhân duyên thành năm loại tức ngũ vị: Loại thứ nhất là tâm pháp, tức tám thức (bát thức), tương đương với thức uẩn trong ngũ uẩn. Tám thức là chủ thể của hoạt động tinh thần, là "chỗ dựa" (sở y) của tâm sở, cho nên lại gọi là vua của tâm (tâm vương). Loại thứ hai là tâm sở hữu pháp, cộng gộp 51 chủng loại lại, tương đương với hai uẩn: thụ và tưởng, và các hạnh tương ứng với tâm trong hạnh uẩn (các hạnh tương ứng với tâm có 49 loại). Tâm sở là hoạt động tâm lí và hiện tượng tinh thần nảy sinh tương ứng với tâm vương, tức là sở hữu của tâm, cho nên gọi là tâm sở. Loại thứ ba là sắc pháp, có tất cả 11 chủng loại, tương đương với sắc uẩn. Loại thứ tư là tâm không tương ứng với pháp, cộng có tất cả 24 chủng loại, tương đương với các hạnh không tương ứng với tâm trong hạnh uẩn. Loại thứ năm là pháp vô vi, cộng có 6 chủng loại. Ngũ uẩn không thể giữ mãi pháp vô vi, bởi vì pháp vô vi là vĩnh hằng bất biến, không phù hợp với ý nghĩa tích tụ của uẩn. Năm loại có tất cả 100 chủng loại, tức gọi là ngũ vị bách pháp (trăm pháp trong năm loại) vừa có mối liên hệ với ngũ uẩn, lại vừa có sự khác nhau. Ngũ vị hàm chứa ngũ uẩn của pháp hữu vi và pháp vô vi, còn ngũ uẩn thì chỉ hàm chứa pháp hữu vi thôi. Trong ngũ vị thì thần pháp và tâm sở hữu pháp đặt ở trước sắc pháp có sự khác biệt nhất định với bộ phận Tiểu Thừa của Phật giáo đặt sắc pháp ở trước tâm pháp và tâm sở hữu pháp. Điều này

đã phản ảnh Tông phái Duy thức thuộc Phái Du già hành Đại Thừa, trên lập trường "duy tâm" đã đi một bước rất xa so với Phật giáo Tiểu Thừa.

Trong 51 tâm sở thì có 5 chủng loại như xúc (tiếp xúc), tác ý (ý hướng cảnh giác), thụ (cảm thụ), tưởng (tư duy), tư (tưởng tượng) là những hiện tượng tâm lí tất cả mọi người đều có cả, cho nên gọi là tâm sở được lưu hành phổ biến (biến hành tâm sở), các chủng loại dục (dục vọng), thắng giải (khả năng nhận thức trực giác), niệm (kí ức), định (chuyên chú nhất tâm), tuệ (trí tuệ) là những hiện tượng tâm lí tùy theo từng người, tùy theo cảnh huống khác nhau mà có sự khác nhau, gọi là tâm sở biệt cảnh; mười một chủng loại như tín (tín ngưỡng), tàm (tự xấu hổ), quí (hổ thẹn với người khác), tinh tiến (cần mẫn phấn chấn), vô tham (không tham cầu), vô sân (không thù hận), vô si (không ngu muội), khi nhan (nhẹ nhõm, an nhàn), bất phóng dật (cố gắng nỗ lực), hành xả (không nông nổi, bộp chộp), bất hại (không làm hại người khác) là những hoạt động tâm lí thiện của loài người, gọi là tâm sở thiện; 6 chủng loại như tham (tham cầu), sân (thù hận), si (ngu muội), mạn (cao ngạo), nghi (phân vân do dự), ác kiến (kiến giải sai lầm) là những hiện tượng tâm lí ác có mang tính cơ bản của loài người, gọi là tâm sở căn bản phiền não. 20 chủng loại như bất tín (không có niềm tin), điếu cử (nông nổi, bộp chộp), hôn trầm (mơ hồ, lú lẫn), giải đãi (buông lơi, rệu rã), tán loạn (phóng trúng nghiêm trọng), phóng dật (phóng túng), bất chính tri (hiểu biết hoang đường, xằng bậy), thất niệm (mất trí nhớ), vô tàm (không tự hổ thẹn), vô quí (không xấu hổ, thẹn thùng với người khác), phẫn (tức giận), hận (căm giận), bức (che giấu), não (tàn nhẫn,

hung ác), tật (ghen ghét, đố kị), kiên (thô tục, bủn xỉn), hại (làm tổn hại), xiển (nịnh bợ), cuồng (gian trá, giảo quyệt), kiêu (kiêu ngạo) là những hiện tượng tâm lí do sáu loại phiền não căn bản nói trên phái sinh ra, gọi là tâm sở tùy phiền não. Bốn chủng loại như thụy miên (khi ngủ thân mình không tự tại, tâm thần mụ mẫm), ác tác (chán ghét, hối hận), tầm (truy tìm), tứ (suy nghĩ tỉ mỉ) thuộc về trạng thái tâm lí thiện ác bất định, gọi là tâm sở bất định.

Tâm và tâm sở tức hoạt động tâm lí và trạng thái tâm lí có mối liên hệ với tâm tương ứng hòa hợp. Huyền Trang nói: "Tâm sở và tâm, tuy đều xoay chuyển cả, lại tương ứng với nhau, hòa hợp như một, không thể đặt nó xa rời tách biệt nhau" (Tâm sở dữ tâm, tuy hằng câu chuyển, nhi tương ứng cố, hòa hợp tự nhất, bất khả thi thiết li biệt thù dị) (Quyển 7). Ông lại nói: "Các lời nói của tâm thức cũng thay quyền tâm sở, cho nên có sự tương ứng nhất định". (Chư tâm thức ngôn, diệc nhiếp tâm sở, định tương ứng cố) (Quyển 4). Nói một cách cụ thể, mối liên hệ giữa tám thức với năm mươi mốt tâm sở như sau: Tương ứng với thức thứ tám có năm chủng loại tâm sở lưu hành phổ biến; tương ứng với thức thứ bảy có mười tám tâm sở (Năm tâm sở lưu hành phổ biến, tuệ trong tâm sở biệt cảnh, tham, si, ngã kiến, ngã mạn trong tâm sở căn bản phiền não và điếu cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, tán loạn, bất chính tri trong tâm sở tùy phiền não); tương ứng với thức thứ sáu là toàn bộ năm mươi mốt tâm sở; tương ứng với năm thức trước có ba mươi tư tâm sở, tức lưu hành phổ biến 5, biệt cảnh 5, tâm sở thiện 11, tham, sân, si trong căn bản phiền não, điếu cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, tán loạn, bất chính tri trong tùy phiền não

v.v...). Cái mà tâm sở lưu hành phổ biến phản ánh là trạng thái tâm lí phổ biến, cái mà tâm sở biệt cảnh phản ánh là trạng thái tâm lí đặc thù. Tâm sở biệt cảnh lại phân chia ra hai chủng loại: Tâm sở thiện thuộc về trạng thái tâm lí trong quá trình tu hành tôn giáo; tâm sở căn bản phiền não và tùy phiền não thì là trạng thái tâm lí ngược với thiện. Tâm sở căn bản phiền não tỏ rõ các trạng thái tâm lí cơ bản lấy cái tôi làm trung tâm, còn tâm sở tùy phiền não thì biểu hiện trạng thái tâm lí từ căn bản phiền não phái sinh ra. Giữa thiện và bất thiện có trạng thái tâm lí thiện ác bất định, tức tâm sở bất định. "Như vậy, Tông phái Duy thức thông qua quan hệ tông thuộc tương ứng của tám thức và tâm sở, coi biến hiện của thức là ngoại cảnh, đồng thời lấy nó liên hệ lại với trạng thái tâm lí của ý chí, cảm tình mà thức sản sinh ra". (Hầu Ngoại Lô: "Trung Quốc tư tưởng thông sử". Quyển 4, Nhà xuất bản nhân dân, xuất bản năm 1962, trang 223).

Tông phái Duy thức không chỉ chủ trương "duy thức vô cảnh", coi "tâm" (bát thức) ý thức, tâm lý chủ quan của con người là nguồn gốc của thế giới, mà còn thông qua năm mươi mốt tâm sở đem "tâm thức" và đủ mọi loại hiện tượng tâm lý, hoạt động tâm lý của loài người liên hệ lại, quán thông (làm xuyên suốt) với những thiện ác của thế gian (còn về quán thông cụ thể như thế nào thì còn cần thông qua hàng loạt các khâu khác nữa, trong phạm vi bài này, không trình bày về điểm đó), từ đó mà đã đặt cơ sở lí luận cho thuyết giáo của tôn giáo của họ. Sự phân tích rõ ràng tỉ mỉ khi phân tích tâm lý của "tất cả mọi duy thức" của Tông phái Duy thức, mặc dầu trong đó ít nhiều có nhân tố hợp lú có thể lấy làm gương cho Lí học và Tâm lí học thời Tống,

Minh. Hơn nữa, thỉnh thoảng các nhà triết học thời Tống, Minh, Thanh cũng có đề cập đến (như Vương Phu Chi), nhưng do tính thần bí, sự rối rắm lộn xộn của toàn bộ hệ thống của nó, lại cộng thêm với mâu thuẫn giữa thuyết Ngũ chủng tính của nó với Thuyết Tất cả mọi chúng sinh đều có tính Phật, nên rất khó thích ứng với Trung Quốc. Do những nguyên nhân đó mà cuối cùng thì hàng loạt những lí thuyết đó khó có thể lưu truyền lai về sau được.

IV. Tư tưởng thức tâm kiến tính (biết tâm thấy tính) của Tuệ Năng.

Phái Tuệ Năng (638-713) Thiền tông hoàn toàn qui kết con đường thành Phật vào trong sự giác ngộ đối với bản tính của mình, tức làm sáng rõ ở trong tâm, Phật ở trong tâm. Tuệ Năng đề xướng chợt thấy bản tính Chân như, tức chợt giác ngộ thành Phật. "Ta ở chỗ Hòa thượng Nhẫn (Ngũ tổ Hoằng Nhẫn), chợt nghe nói đã giác ngộ ra ngay, chợt thấy ngay bản tính Chân như" (Ngã vu Nhẫn hòa thượng (Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn) xứ, nhất văn ngôn hạ đại ngộ, đốn kiến Chân Như bản tính) ("Đàn kinh hiệu thích"). Ông cho rằng Phật tính chính là bản tính Chân như lúc nào cũng thanh tịnh, chợt hiểu rõ được bản tâm tức tự thấy được bản tính. "Phật pháp thì không phải chợt đã hiểu ra ngay mà phải dần dần, người ta thì có người lanh lợi, nhạy bén, có người đần độn, chậm chạp, kẻ mê muội thì dần dần ghi nhớ, người thức tỉnh thì chợt cái đã tu dưỡng bản thân và tự hiểu được bản tâm, tự thấy được bản tính. Thức tỉnh thì không khác gì với cái vốn có ban đầu, không thức tỉnh thì rơi vào kiếp luân hồi lâu dài" (Pháp vô đốn tiệm, nhân hữu lợi độn, mê tức tiệm khế, ngộ nhân đốn tu, tự thức bản tâm, tự kiến bản tính, ngộ tức nguyên vô sai biệt, bất ngộ

tức trường kiếp luân hồi) (Như trên). Chợt giác ngộ bản tâm, thì có thể tự hiểu được bản tính, tức thấy được Phật tính. Không hiểu được bản tâm, thì sẽ rơi vào trong kiếp luân hồi vĩnh viễn, không thể nào giải thoát được. Tuệ Năng nói: "Hiểu được tri thức thiện ở trong lòng mình thì sẽ được giải thoát. ... Tự tính ở nơi tâm, lấy trí tuệ để soi rọi vào, thấu hiểu sáng rõ cả trong lẫn ngoài, hiểu được bản tâm của mình. Nếu biết được bản tâm, tức là được giải thoát. Đã được giải thoát, thì tức là bát nhã tam muội. Giác ngộ được bát nhã tam muội thì tức là vô niệm" (Thức tự tâm nội thiện tri thức, tức đắc giải thoát. ... Tự tính tâm địa, dĩ trí tuệ quan chiếu, nội ngoại minh triệt, thức tự bản tâm. Nhược thức bản tâm, tức thị giải thoát. Kí đắc giải thoát, tức thị ban nhược tam muội. Ngộ ban nhược tam muội, tức thị vô niệm). (Như trên). Bản tính tương thông với bản tâm, bản tính (tâm) có trí tuệ của Bồ Đề. Nếu có thể nhận thức được bản tâm (tính) thì đó tức là chợt tỉnh ngộ, là giải thoát. Nhận thức được bản tâm (tính) tức là ở chỗ lấy trí tuệ bát nhã để soi rọi, tức là vô tâm, vô niệm, chợt giác ngộ thành Phật.

Sở dĩ nhấn mạnh vô tâm vô niệm, chợt giác ngộ thành Phật là bởi vì vạn sự vạn vật đều ở trong bản tâm (tính). "Không giác ngộ thì tức là Phật cũng chỉ là chúng sinh, nhất niệm nếu giác ngộ thì chúng sinh cũng sẽ là Phật. Cho nên đã biết tất cả vạn pháp, đều là ở trong tự thân (tâm) cả, thì sao lại không theo tâm mình để thể hiện ngay ra được bản tính chân như. Trong "Bồ Tát giới kinh" có chép: Ta vốn thanh tịnh như tự tính ban đầu, biết được tâm thấy được tính, tự thành đạo của Phật" (Bất ngộ tức thị Phật thị chúng sinh, nhất niệm nhược ngộ, tức chúng sinh thị Phật.

Cố tri nhất thiết vạn pháp, tận tại tự thân (tâm) trung, hà bất tùng vu tự tâm đốn hiện chân như bản tính. "Bồ Tát giới kinh" vân: Ngã bản nguyên tự tính thanh tịnh, thức tâm kiến tính, tự thành Phật đạo) (Như trên). "Bản tính chân như" chính là chân tâm, bản tâm, Phật tính. Vạn sự vạn vật trong thế giới đều là do bởi tự tâm (tự tính) sản sinh, biến hiện ra, lại bao hàm trong tự tâm. Bản tâm của mỗi một con người đều bao hàm bản tính chân như, do đó, mỗi một con người đều có nguyên nhân nội tại và căn cứ thành Phật. Đồng thời, tất cả mọi hiện tượng đều lấy tâm làm căn cứ, "Vạn pháp ở tự tính", tự tính tức tự tâm. Như vậy, tự tâm (tự tính) cũng đã trở thành bản nguyên, bản thể của thế giới, trở thành căn cứ thành Phật.

Đệ tử của Đạo nhất Mã Tổ Thiền tông là Tuệ Hải (năm sinh và năm mất đều không rõ) cũng cho rằng xa rời tâm thì không có Phật. "Ngoài tách rời tâm ra, là không thể có Phật được. ... Giác ngộ tức là Phật, mê muội gọi là chúng sinh. Bồ Tát chỉ lấy niệm niệm tâm làm chúng sinh. Nếu đã niệm niệm, tâm thể có đủ cái hư không thì gọi là độ chúng sinh vậy". (Li tâm chi ngại, tức vô hữu Phật. ...Ngộ tức thị Phật, mê hiệu chúng sinh, Bồ Tát chỉ dĩ niệm niệm tâm vi chúng sinh; nhược liễu niệm niệm, tâm thể câu không, danh vi độ chúng sinh dã) ("Đại Châu Thiền sư ngữ lục. Chư phương môn nhân sâm vấn"). Lấy niệm niệm tâm làm chúng sinh thì tức là lấy vô tâm làm tâm, thanh tịnh vô vi, trạm nhiên tự tại (đúng đắn, sâu sắc, trong sạch và ung dung tự tại). "Tăng hỏi: ... Thế nào thì là tâm? Thày trả lời: Đã là tâm thì không có hình tướng, không xa rời ngôn ngữ, cũng không phải là không xa rời ngôn ngữ. Tâm thường trạm nhiên (đúng đắn, sâu sắc, trong sạch), ứng

dụng tự tại. Tổ sư nói: Nếu đã là tâm phi tâm thì trước hết phải giải tâm tâm pháp". (Tăng vấn: ... Nhược vi thị tâm? Sư viết: Tâm vô hình tướng, phi li ngôn ngữ, phi bất li ngôn ngữ. Tâm thường trạm nhiên, ứng dụng tự tại. Tổ sư vân: Nhược liễu tâm phi tâm, thủy giải tâm tâm pháp). (Như trên). Lấy phi tâm làm tâm tương thông với lấy vô tâm làm tâm trong Đạo gia và Huyền học. Trong Phật giáo, cái tâm phi tâm này, trên thực tế là cùng ngữ nghĩa với "không". "Tâm chính là không vậy. Tất cả đều là không. Nếu có một pháp nào đó không là không, thì nghĩa của không cũng không có" (Như trên). Đệ tử của Bách Trượng Hoài Hải trong hệ thống Nam Nhạc Hoài Nhượng là Hi Vận (? - 885) nói rằng: "Duy chỉ truyền lại nhất tâm, càng không có pháp nào khác, tâm thể cũng là không vạn duyên đều là yên tĩnh, vắng lặng" (Duy truyền nhất tâm, cánh vô biệt pháp, tâm thể diệc không, vạn duyên câu tịch) ("Bùi Hưu: Quân Châu Hoàng Bá Sơn Đoán Tế thiền sư truyền tâm pháp yếu. Tự"). Hi Vận nói: "Chư Phật và mọi chúng sinh, duy chỉ là nhất tâm, càng không có pháp gì khác. Cái tâm này không có cái bắt đầu mà đã đến, không từng sinh ra, không từng diệt, không xanh không vàng, không có hình không có tướng, không thuộc hữu hay vô, không coi là mới hay cũ, không phải là dài không phải là ngắn, không phải to không phải nhỏ, vượt quá mọi phạm vi đo lường tính toán, tên gọi tương quan với tông tích, khi là thể thì là vậy, động niệm thì tức là khác thường. Giống như là hư không, không có biên giới, không thể suy đoán, dự tính được. Duy chỉ có cái nhất tâm này tức là Phật và cái đó thì ở Phật hay là ở các chúng sinh thì lại càng không có gì khác nhau cả". (Chư Phật dữ nhất thiết chúng sinh, duy thị nhất tâm, cánh vô biệt pháp. Thử tâm vô thủy dĩ lai, bất tằng sinh, bất tằng

diệt, bất thanh bất hoàng, vô hình vô tướng, bất thuộc hữu vô, bất kế tân cựu, phi trường phi đoản, phi đại phi tiểu, siêu qua nhất thiết hạn lượng, danh ngôn tông tích đối đãi, đương thể tiện thị, động niệm tức quai. Do như hư không, vô hữu biên tế, bất khả trắc độ. Duy thử nhất tâm tức thị Phật, Phật dữ chúng sinh cánh vô biệt dị) (Như trên). "Tâm" là không vô tự thể, vô tự tính, không có bất cứ một tính qui định nào. Pháp này là tâm, ngoài tâm ra không có pháp. Tâm này tức pháp, ngoài pháp ra không có tâm, cũng tức là không có cái vô tâm" (Thử pháp tức tâm, tâm ngoại vô pháp; thử tâm tức pháp, pháp ngoại vô tâm. Tâm tự vô tâm; diệc vô vô tâm giả) (Như trên). Tâm và pháp hòa vào nhau đạt tới pháp không, tâm không. Tâm không, pháp không cũng chính là "tâm cảnh song song". Hoàng Bá nói: "Người trần tục lấy cảnh, người có đạo lấy tâm. Cả tâm và cảnh cùng quên đi thế là chân pháp. Quên cảnh thì dường như dễ, quên tâm thì thật là khó. Người không dám quên tâm, sợ rơi vào nơi hư không không mò vớt được. Không biết rằng không vốn không có không, duy chỉ có nhất chân pháp giới thôi". (Phàm phu thủ cảnh, đạo nhân thủ tâm. Tâm cảnh song vong, nãi thị chân pháp. Vong cảnh do dị, vong tâm chí nan. Nhân bất cảm vong tâm, khủng lạc không vô lao mô xứ, bất tri không bản vô không, duy nhất chân pháp giới nhĩ) (Như trên). Tâm cảnh song vong là về mặt chủ quan, vứt bỏ công năng tư duy nhận thức của tâm, đồng thời vứt bỏ tất cả những ngoại cảnh thực có. Tâm cảnh song vong sẽ đạt tới tâm không, pháp không. Thực ra, cái "không" này lại là "vốn không có không" (bản vô không). Lấy cái tâm vô tâm để giác ngộ cái không của tâm cảnh vô không, đó chính là "Nhất chân pháp giới" duy nhất chân thực điều hòa tất cả. Tuệ Hải, Hi Vận, Hoàng Bá lấy

"không" để giải thích tâm, coi vô tâm là tâm. Điều này so với luận thuyết "biết tâm thấy tính, tự thành Phật đạo" của Tuệ Năng so với luận thuyết lấy chợt thức tỉnh để giải thích tâm đã tiến thêm một bước.

Đệ tử tái truyền của Bắc Tông Thần tú của Thiền Tông là Tịnh Giác (688- 746) trong "La Già sư tư kí" có một đoạn có thể coi là sự tổng kết của Thiền Tông về hàm nghĩa của phạm trù tâm. Ông nói: "Phép học đạo cần phải lấy việc hiểu rõ kết hợp với hành sự, trước hết phải biết căn nguyên của tâm và các dụng, thể của nó, thấy lí rõ ràng trong suốt, hiểu rành mạch phân minh, không còn hoài nghi gì nữa, sau đó rồi công tích, sự nghiệp mới thành được. ... "Vô lượng thọ kinh" có chép: "Chư Phật pháp thân đi vào trong tất cả tân tưởng của các chúng sinh, đó là tâm là Phật, là tâm làm Phật, khi biết Phật tức là tâm rồi thì ngoài tâm ra, càng không có Phật nào khác vậy. Nói tóm gọn lại, tất cả có 5 loại: Một là, biết tâm thể, thể tính thanh tịnh, thì thể giống với Phật. Hai là, biết tâm dụng, phép dụng tâm rất quí báu, có tác dụng tĩnh lặng mãi mãi, vạn nghi hoặc đều thích hợp. Ba là, luôn luôn giác ngộ không ngừng, giác ngộ về tâm trước, rồi sau sẽ giác ngộ về pháp. Bốn là, thường xuyên giữ cho thân mình không tịch, thông suốt cả trong lẫn ngoài, nhập thân vai trong pháp giới, làm được như vậy thì chưa từng có trở ngại gì. Năm là, giữ trước sau không thay đổi, động tĩnh thường trú (thường không lay chuyển). Có thể làm cho học giả thấy rõ được tính Phật, sớm vào cửa Thiền định". Đoạn này nêu rõ được căn nguyên, thể dụng của tâm. Thứ nhất, bản thể của tâm tức là pháp thân thanh tịnh, tức tâm, tức Phật. Thứ hai, công dụng của tâm chính là tịch tĩnh vô vi. Thứ ba, công năng

vận động tri giác của tâm là luôn luôn vận động không ngừng. Thứ tư, thường giữ cho tâm không tịch để có thể đi vào Pháp giới, ra vào trong ngoài, không hề có chút gì trở ngại cả. Tâm vừa vận động không ngừng, lại có tính thường trú, có thể làm cho những người học đạo giác ngộ được tính Phật, sớm bước vào cảnh giới Thiền định. Sự khái quát về những thuộc tính thể, dụng và động tĩnh của tâm đã phản ánh trình độ lí luận về tâm (tâm thuyết) của Tông phái Thiền Tông thậm chí cả đến Phật giáo Trung Quốc thời nhà Đường.

Tiết IV. Tâm kinh thế của Liễu Tông Nguyên và lấy đạo làm tâm của Hàn Dũ.

Thời kì Tùy - Đường, tư tưởng vạn pháp duy tâm, minh tâm kiến tính của Phật giáo có tính tư duy biện chứng của triết học, còn các mệnh đề như tâm kinh thế, lấy đạo làm tâm của Nho gia thì lại có tính trực quan kinh nghiệm. Nho gia dường như nghèo nàn hơn so với Phật giáo và Đạo giáo. Nhưng Nho gia cũng có những đặc sắc của mình mà Phật giáo và Đạo giáo không có được.

I. Tư tưởng tâm kinh thế của Liễu Tông Nguyên.

Trước tình thế Nho học bị sự công kích nghiêm trọng của tư tưởng Phật giáo và Đạo giáo, Liễu Tông Nguyên (773-819) đã ra sức khôi phục Đạo đại trung chí chính của Nho gia. Khi bàn về tâm, ông lấy tâm kinh thế làm đặc sắc chủ yếu. Tuy ông chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo và cũng có quan điểm qui tâm vào không vô, nhưng về điểm này trong tư tưởng của ông thực ra không chiếm địa vị chủ đạo.

Kinh bang tế thế là tư tưởng nhất quán của Nho gia. Ưu đạo, lạc đạo, thủ đạo (lo đến đạo, vui với đạo, giữ lấy đạo), lấy cứu thế làm trách nhiệm của mình, đó là thái độ căn bản của Nho gia đối với quốc gia, xã tắc. Trong bài thơ "Độc giác" của mình, Liễu Tông Nguyên có nói: "Giác lai song dũ không, Liêu lạc vũ thanh hiểu. Lương du oán trì mộ, Mạt sự kinh phân nhiễu. Vị vấn kinh thế tâm, Cổ nhân thùy tận liễu?" (Tạm dịch ý: Tỉnh giấc bên song cửa trống không, Mưa rơi lất phất buồn cô quạnh. Hiềm nỗi tuổi già mòn mỏi sức. Biết bao mạt sự còn lộn xộn. Hỏi cổ nhân xem ai là người, Thấu hiểu lòng kinh bang tế thế?) (Xem "Liễu Tông Nguyên tập". Sau đây cũng vậy). Trong tình hình Phật giáo và Đạo giáo ("mạt sự") thịnh hành, Liễu Tông Nguyên cảm thấy sâu sắc trách nhiệm kinh bang tế thế lớn lao của mình. Việc ông coi khôi phục lại Đạo Đại trung chí chính của Nho gia là trách nhiệm của mình, tuy cái đó đã bị người ta bỏ lay lắt vào cái chốn hoang vu hẻo lánh không ai buồn để tâm đến nữa, vậy mà ông vẫn còn canh cánh tâm niệm mãi không quên.

Kinh bang tế thế trước hết là ở việc kiên trì những qui phạm luân lí đạo đức của Nho gia. Liễu Tông Nguyên nói: "Thánh nhân đã là người có tâm thì tất là phải có đạo thôi. Đạo và tâm đó không phải là với thần, mà là với người vậy. Nạn sâu bọ, côn trùng sinh sôi nảy nở, rõ ràng làm sao không thể bắt và trừ khử đi được, lại còn phải lên án là cần trừ khử ngay như vậy nữa, huống hồ ở đây lại là những con người mà từ diện mạo đến lời nói và việc làm đều giống y như vậy nữa? Chính vì vậy cho nên cần đặt ra ở người khác, chỗ khác mà lại kiêng ở người này chỗ này, điều đó cũng có ý nghĩa to lớn vậy! ("Lạp thuyết"). Đặt ra việc tế

lễ để xua đuổi cào cào, châu chấu, mục đích là làm cho mọi người biết thế để mà cảnh giác, chứ không phải là làm cho người ta tin vào những mê tín quỉ thần, lạc vào chốn hoang đường, rơi vào trong khiếp sợ hão huyền. Việc bày đặt ra lễ giáo đạo thần của thánh nhân, chỉ có ý là giáo dục con người, chứ không phải là làm cho con người mê tín đối với thần linh. Đạo thánh nhân tức đạo nhân nghĩa thì nhất nhất lúc nào cũng phải tuân theo. Trong "Cốt thuyết", ông nhờ vào con giang "dùng hết sức mình mà yêu thương con, không rời con, quên cả đói khát, như vậy không phải là đạo nhân nghĩa đó sao? Đạo bền vững, chí nhất quán, không dối lòng mình, cái đó cố nhiên là khó có được trong thế gian này" để nói rõ lòng yêu thương hết mực của con giang đối với những con chim con từ đầu đến cuối, đó chính là biểu hiện của đạo nhân nghĩa. Tất cả những câu chữ như "thánh nhân là tâm", "không dối lòng mình", "tâm" đều là chỉ ý thức luân lí đạo đức, đó là cái gốc rễ của kinh bang tế thế.

Kinh bang tế thế cần phải có lợi cho cuộc sống của người dân. Cái tâm ý thức luân lí đạo đức hoàn toàn thống nhất với cái tâm lợi cho dân sinh. Liễu Tông Nguyên nói: "Thánh nhân xuất hiện trong thiên hạ không phải là cái tâm ở nhà Hạ, nhà Thương, mà chỉ là cái tâm ở dân sinh mà thôi. ... Nhân nghĩa đến như vua Thang mà cũng có bốn người đi, bất nhân như vua Kiệt mà cũng có năm người đến. Ý muốn của đại nhân đạt tới thành công nhanh như vậy. ... Ta xem ra thánh nhân mà có lòng vì cuộc sống của dân thì không ai bằng được Y Doãn, nhưng cái lớn lao của Y Doãn thì không sao bằng được năm người đến với Kiệt". (Thánh nhân xuất vu thiên hạ, bất Hạ, Thương kì tâm, tâm

hồ sinh dân nhi dĩ. ... Nhân chí vu Thang hĩ, tứ khứ chi, bất nhân chí vu Kiệt hĩ, ngũ tựu chi, đại nhân chi dục tốc kì công như thử. ... Ngộ quan thánh nhân chi cấp sinh nhân, mạc nhược Y Doãn, Y Doãn chi đại, mạc nhược vu ngũ tựu Kiệt) ("Y Doãn ngũ tựu Kiệt tán"). Không nghĩ đến chức vị quan tước của mình, mà chỉ một lòng lo làm lợi đến dân sinh trong thiên hạ. Điều này Liễu Tông Nguyên đã nhờ vào việc đánh giá về Y Doãn để biện giải (giải thích rõ) về hành vi đi theo Vương Thúc Văn của mình Tạm thời không nói đến điều đó có phù hợp với sự thực lịch sử hay không, nhưng chỉ nói đến tư tưởng một lòng làm lợi cho cuộc sống của người dân bộc lộ rất rõ ra trong đó cũng rất đáng quí rồi. Ông còn nói: "Tông Nguyên này ngay từ thời còn nhỏ cũng đã tỏ lòng thân thiện với những kẻ có tội nên mới có thể hiểu được khá năng hiếm thấy của nó, nói có thể cùng nhau nên cao nhân nghĩa, lợi cho việc giáo hóa, không tự nghi tàm như vậy là mình đã sai lầm, luôn ân cần động viên, chỉ lấy cái chí trung chính tín nghĩa, lấy nêu cao đạo của vua Nghiêu vua Thuấn đạo của Khổng Tử và lấy cái gốc lợi quốc an dân làm nghĩa vụ của mình, không biết làm và cũng không lao đầu vào những việc mê muội, ngu xuẩn, nguyên ý, lòng thành là như vậy đó" (Tông Nguyên tảo tuế dữ phụ tội giả thân thiện, thủy kì kì năng, vị khả dĩ cộng lập nhân nghĩa, tỉ giáo hóa, quá bất tự liệu, cần cần miễn lệ, duy dĩ trung chính tín nghĩa vi chí, dĩ hưng Nghiêu, Thuấn, Khổng Tử chi đạo, lợi an nguyên nguyên vi vụ, bất trí ngu lậu, bất khả lực cường, kì tố ý như thử dã) ("Kí Hứa Kinh Triệu Mạnh Dung thư"). Lập chí khôi phục lại đạo đức nhân nghĩa của Nho gia, lấy việc làm lợi cho trăm họ trong thiên hạ làm trách nhiệm của bản thân mình. Đó chính là lời chú thích của Liễu Tông Nguyên ca ngợi, tán

thưởng Y Doãn là "Chỉ một lòng vì cuộc sống của người dân mà thôi". Có thể thấy, cái tâm giữ vững đạo đức của thánh nhân của ông hoàn toàn nhất trí với cái tâm chỉ làm lợi cho cuộc sống của người dân.

Kinh bang tế thế cần phải dưới thì xem xét kĩ thấu đến tận dân tình, trên thì thể hiện ra thiên tâm (tâm trời biển). Trong "Hạ sách tôn hiệu biểu", Liễu Tông Nguyên có nói: "Thần nghe thấy cái lớn lao của lục cực, tứ hải không có gì đến đáp được công của thần; xứng với sự tôn trọng của trời, vạn vật không thể cao như thánh đức được. Duy chỉ có danh hiệu cao quí đẹp đẽ là làm rạng rỡ vẻ vang được đạo trung hưng, cho nên trên thì thể hiện rõ được lòng trời, dưới thì thỏa được lòng mong mỏi của con người". (Thần văn lục cực chi đại, tứ hải vô dĩ báo thần công; phối thiên chi tôn, vạn vật bất năng sùng thánh đức. Duy hữu huy hiệu, thị chương trung hưng, sở dĩ thượng thám thiên tâm, hạ cực nhân dục). Danh hiệu tôn vinh của Hoàng đế dùng để làm rạng rỡ cảnh tượng trung hưng, tỏ rõ trên thì hợp với ý trời, dưới thì phù hợp với lòng dân. Hợp với lòng trời, phù hợp với ý dân, đó là một nguyên tắc phổ biến của kinh bang tế thế. "Vua thánh lấy phụng thiên làm tâm, không lấy khiêm xưng làm đức; lấy thuận người làm trọng, không lấy sùng nhượng làm đầu". (Thánh quân dĩ phụng thiên vi tâm, bất dĩ khiêm xưng vi đức; dĩ thuận nhân vi đại, bất dĩ sùng nhượng vi ưu) ("Vị Kinh Triệu phủ thỉnh phúc tôn hiệu đệ nhị biểu"). "Dám mong sớm ban cho danh hiệu to lớn để xứng với lòng của trời và người" (Phục nguyện tảo kiến đại hiệu, dĩ xứng thiên nhân chi tâm) (Như trên). "Tìm hiểu lòng người ở ca dao, tục ngữ, quan sát ý trời ở chỗ được may mắn thuận lợi" (Sát nhân tâm vu âu dao, quan thiên

ý vu phù thụy) ("Vị Văn Vũ bách quan thỉnh phúc tôn hiệu biểu"). Lấy phụng thiên làm tâm, lấy thuận dân làm trọng, quan sát ý trời, tìm hiểu lòng người, đó gọi là lòng của trời và người. Kinh bang tế thế cần phải lấy trên thì hợp với thiên ý, dưới thì thuận với lòng dân làm nguyên tắc cao nhất.

Kinh bang tế thế cần phải xử lí đúng đắn mối quan hệ giữa tâm và lực. Các phạm trù tâm và lực vốn ở như Thuyết "Người lao động trí óc trị vì người, người lao động chân tay thì bị người trị vì" (Lao tâm giả trị nhân, lao lực giả trị vu nhân) của Mạnh Tử. Trong "Tử nhân truyền", Liễu Tông Nguyên có nói: "Anh đem bỏ cái tay nghề của mình đi, chuyên vào việc tâm trí của mình mà lại có thể biết được cái thể cốt yếu được ư? Ta nghe nói người lao động trí óc sai khiến người khác, người lao động chân tay thì bị người khác sai khiến, vậy anh là người lao động trí óc ư? Người có năng lực thì dụng, còn người có trí tuệ thì mưu, vậy anh là người có trí tuệ ư? Nếu đúng vậy thì cũng đã đủ phép phò tá thiên tử, cứu giúp thiên hạ rồi đó!" (Bỉ tương xả kì thủ nghệ, chuyên kì tâm trí, nhi năng tri thể yếu giả dư? Ngô văn lao tâm giả dịch nhân, lao lực giả dịch vu nhân, bỉ kì lao tâm giả dư? Năng giả dụng nhi trí giả mưu, bỉ kì trí giả dư? Thị túc vị tá thiên tử, tướng thiên hạ pháp hĩ!).

Từ một người thợ mộc tài ba sáng suốt, Liễu Tông Nguyên đã hiểu ra đạo lí lớn phò tá Hoàng đế, trị vì thiên hạ, kinh bang tế thế. Đó chính là vứt bỏ đi những sự vụ cụ thể, tập trung tinh lực, chuyên chú vào những đại sự có tính chất quyết sách. Không theo đuổi các công việc lao lực, mà chuyên tâm vào các công việc lao tâm (lao động trí óc). Vấn đề trung tâm ở đây là "người lao động trí óc sai khiến

người khác". Điều này tuy là mệnh đề cổ xưa của Nho gia, nhưng khi kết hợp lại với những mệnh đề tự nhiên vô vi của Đạo gia, "tuy là ở trên miếu đường, nhưng tâm của nó lại không khác với ở trong chốn sơn lâm" của Huyền học, liên hệ với việc Liễu Tông Nguyên ca ngợi Hoàng đế "Có công không cần đánh mà cũng thắng lợi, phù hợp đầy đủ với lí vô vi" ("Vị Bùi Trung thừa hạ phá Đông bình biểu") để xét, thì ông là người đã dung hợp tư tưởng của Nho và Đạo, kế thừa và phát triển mệnh đề người lao động trí óc sai khiến người khác trong điều kiện mới. Sự phát triển này chủ yếu ở chỗ: Không chỉ từ giác độ ý nghĩa của sự phân công xã hội giữa lao động chân tay và lao động trí óc đối với sự phát triển xã hội để xem xét vấn đề, mà còn từ trên nghệ thuật chính trị thống nhất giữa vô vi và vô bất vi để trình bày, phân tích và chứng minh tính tất yếu của việc người lao động trí óc tách ra khỏi hàng ngũ những người lao động chân tay. Vì thế Liễu Tông Nguyên nói: "Lao động nhuần nhuyễn quá rồi thì tự mình phải khác đi, vô tâm thì chính là huyền công" (Lao hủ tự vi biệt, vô tâm nãi huyền công) ("Thù Giả Bằng Sơn nhân quân nội tân tài tùng ngụ hưng kiến tặng tam thủ"), nhờ vào đó để ca ngợi nghệ thuật chính trị vô vi và vô bất vi của những người lao động trí óc.

Xét trên toàn cục thì Liễu Tông Nguyên thực ra không phải là chủ trương tuyệt đối tách rời giữa lao tâm (lao động trí óc) và lao lực (lao động chân tay), mà là thống nhất cả hai lại với nhau. "Sớm thì làm, tối thì suy nghĩ, vừa cần cù làm việc, lại cố gắng lao tâm để xử công bằng các vụ kiện tụng, sưu thuế bằng nhau theo ruộng đất, để cho người già kẻ yếu không bị lừa dối, bị ghét bỏ, đó chính là người cương

trực, không vơ vét, ăn không của dân, là người biết để cho mọi người kính sợ!" (Tảo tác nhi dạ tư, cần lực nhi lao tâm, tụng giả bình, phú giả quân, lão nhược vô hoài trá bạo tăng, kì vi bất hư thủ trực dã đích hĩ, kì vi tri khủng nhi úy dã thẩm hĩ!) ("Tống Tiết Tồn Nghĩa chi nhiệm tự"). Làm một viên quan địa phương, có thể chịu khó làm việc và lao tâm suy nghĩ làm cho các việc tố tụng xử lí được công bằng, thuế má được phân bổ đều một cách hợp lí, làm cho người già được yên ổn, con trẻ được nuôi dưỡng, giáo dục, như vậy cũng có thể coi như là không tơ hào, vơ vét của phủ quan và bổng lộc của trăm họ, có thể coi như là người biết đạo, lễ nghĩa, liêm sỉ, có thể tự kiểm điểm được những hành vi của mình, luôn luôn để tâm giữ gìn, không sợ gì sai lầm cả. Hoàng đế đối với quần thần cần phải "bảo ban họ, làm cho họ dốc hết lòng thành của mình, cởi mở, rộng rãi, đại lượng để cảm hóa được lòng họ". (Thụ nhiệm thôi tận lực chi thành, túng xả hữu cảm tâm chi hóa) ("Vị Bùi Trung Thừa hạ phá Đông bình biểu"), làm cho thần dân có thể thành tâm tận sức tiếp nhận sự cảm hóa "thiên tâm" (lòng trời biển) của Đế vương.

Tâm mà Lưu Tông Nguyên bàn đến, chủ yếu là chỉ tâm kinh thế (kinh bang tế thế). Ông luôn kiên trì giữ vững sự thống nhất giữa tu dưỡng đạo đức thánh hiền với làm lợi cho cuộc sống của dân, kiên trì giữ vững sự thống nhất giữa lòng trời và lòng dân, (thiên tâm và dân tâm) giữa lao động chân tay và lao động trí óc (lao lực và lao tâm). Phạm trù tâm của ông vừa chỉ ý thức luân lí đạo đức, lại vừa chỉ cả ý chí, ý hướng của trời và ý thức chủ thể của thần dân. Nó đã thể hiện tính tiến bộ là đồng tình với nỗi khổ đau của nhân dân, chú ý đến việc tìm hiểu rõ dân tình, thông cảm,

thể tình lòng dân. Ngoài ra, do chịu ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo, những tư tưởng như "Qui tâm về không vô" ("Tống Tuấn Thượng - Nhân qui Hoài Nam Cận tỉnh tự"), "Qui tâm là thổ" ("Vĩnh Châu Long Hưng tự tu tịnh thổ viện kí") của ông cũng bao hàm hàm nghĩa lấy không vô làm tâm, lấy tâm vô làm tâm.

II. Tư tưởng lấy đạo làm tâm của Hàn Dũ.

Trong tình hình tư tưởng Phật giáo và Đạo giáo ngày càng phát triển uy hiếp nghiêm trọng địa vị thống trị của Nho học, Hàn Dũ (768-824) nêu ra thuyết "Đạo thống". Việc ông bàn về tâm cũng thích ứng với tình hình đó, ông chủ trương ở tâm có đạo, lấy đạo làm tâm.

1. Ở tâm có đạo, lấy đạo làm tâm. Hàn Dũ nói: "Đạo của nhà Chu (Chu Công - ND) suy, Khổng Tử không còn, lửa ngút thời Tần, Hoàng Lão thời Hán, Phật giáo ở giữa thời Tấn, Ngụy, Lương, Tùy, người nói đến đạo đức nhân nghĩa nếu không vào với Dương, thì cũng vào với Mặc, không vào với Lão giáo thì cũng vào với Phật giáo" ("Nguyên đạo", xem "Hàn Xương Lê tập", sau đây cũng vậy). Phật giáo và Đạo giáo thịnh hành làm cho luân lí cương thường bị phá hoại rất lớn. "Muốn làm yên ổn cái tâm của mình để mà dốc vào công việc quốc gia thiên hạ bên ngoài mà lại làm mất đi cái thiên thường (cái đạo lí cương thường của trời đất) thì làm sao mà không rơi vào cảnh con không có cha ra cha, thần không có vua ra vua, dân không có việc ra việc của mình". (Dục trị kì tâm nhi ngoại thiên hạ quốc gia, diệt kì thiên trường, tử yên nhi bất phụ kì phụ, thần yên nhi bất quân kì quân, dân yên nhi bất sự kì sự). "Đưa cái pháp Di Địch đặt lên trên giáo huấn của Tiên Vương" (Đề cao cái tiêu chuẩn của những kẻ mọi

rọ lên trên cả những lời giáo huấn của Tiên Vương - ND) (Như trên). Chính trên nền tảng cơ sở nghiêm trọng là tư tưởng Phật giáo vượt lên trên Nho học mà Hàn Dũ đề ra "Lấy đạo để làm sáng tỏ đạo của Tiên vương" (Minh Tiên Vương chi đạo dĩ đạo chi), lấy việc khôi phục lại "Đạo thống" của Nghiêu Thuấn, Vũ Thang, Văn Vũ, Chu Công, Khổng Tử, Mạnh Kha làm trách nhiệm của mình. "Nó là đạo thì để sáng tỏ, mà nó là giáo thì để thực hiện, vì thế nên nếu lấy nó để cho mình thì mọi cái đều thuận lợi và tốt lành, lấy nó vì người khác thì được yêu mến và công bằng; nếu lấy nó làm tâm thì hòa thuận và yên ổn; nếu lấy nó vì các quốc gia trong thiên hạ, thì không có chỗ nào là không thỏa đáng". (Kì vi đạo dị minh, nhi kì vi giáo dị hành dã. Thị cố dĩ chi vị kỉ, tắc thuận nhi tường, dĩ chi vị nhân, tắc ái nhi công; dĩ chi vi tâm tắc hòa nhi bình; dĩ chi vị thiên hạ quốc gia, vô sở xứ nhi bất đáng) (Như trên). Lấy đạo thánh nhân để cho mình và để đối xử với người, lấy đạo làm tâm, vì các quốc gia trong thiên hạ, dùng nó để điều chỉnh quan hệ giữa các giai cấp, các tầng lớp, giữa người với người trong xã hội, bảo vệ trật tự cương thường phong kiến. "Lấy nó làm tâm" ở đây túc lấy đạo làm tâm, cũng chính là dùng đạo Thánh nhân để chỉ đạo việc tu dưỡng đạo đức của mình. Cho nên Hàn Dũ viện dẫn Học thuyết trị quốc, tề gia, tu thân, chính tâm của Nho gia và nêu ra: "Người muốn tu dưỡng thân mình thì trước hết phải làm cho cái tâm đúng đắn, người muốn làm cho cái tâm mình đúng đắn thì trước hết phải chân thành với cái ý của mình, vậy nên người xưa đã nói là những người chính tâm và thành ý thì muốn gì là có vậy" (Dục tu kì thân giả, tiên chính kì tâm, dục chính kì tâm giả, tiên thành kì ý, nhiên tắc cổ chi sở vị chính tâm nhi thành ý giả, dục dĩ hữu vi

dã) (Như trên). Tâm chỉ ý thức chủ thể và ý thức luân lí đạo đức có mối liên hệ với việc thực thi đạo đức (hữu vi).

Lấy đạo làm tâm là phải tăng cường tu dưỡng tư tưởng đạo đức, nhằm làm cho hành động của mình có phương hướng chính xác, đó cũng chính là "Ở tâm có đạo" (xứ tâm hữu đạo), "hành động của mình có phương hướng" (hành kì hữu phương). Trong "Đáp Lí Dục Thư", ông đã trình bày và phân tích tỉ mỉ về vấn đề làm người có học vấn phải như thế nào, làm người phải như thế nào. Ông nói lúc đầu ông đọc sách có chọn lọc, "không phải là sách ba đời Lưỡng Hán không dám xem" (phi tam đại Lưỡng Hán chi thư bất cảm quan). Có sự linh hội ở tâm, thì liền "suy nghĩ về những sự việc mà người xưa nói" (duy trần ngôn chi vụ khứ), sau đó nhận thức về "cái đúng đắn cái giả dối trong sách cổ" (cổ thư chi chính giả), làm sáng rõ trắng đen hay dở trong đó, từ đó mà "đi theo vào con đường nhân nghĩa, bơi lặn trong suối thi thư, không lạc lối, không cạn nguồn, cứ thế mà đi cho hết cả cuộc đời mình mà thôi" (hành chi hồ nhân nghĩa chi đồ, du chi hồ thi thư chi nguyên, vô mê kì đồ, vô tuyệt kì nguyên, chung ngô thân nhĩ dĩ hĩ), như vậy cũng có nghĩa là học tập và làm theo đạo đức nhân nghĩa cho đến già, thề quyết chí không bao giờ thay đổi, học để mà hữu dụng. "Ở tâm có đạo, hành động của mình có phương hướng. Cái gì hữu dụng thì áp dụng cho mọi người, cái gì không dùng được thì truyền đạt lại cho các đồ đệ của mình, chép sách lưu truyền lại làm mẫu mực cho hậu thế". (Xứ tâm hữu đạo, hành kì hữu phương. Dụng tắc thi chư nhân, xả tắc truyền chư kì đồ, thùy chư văn nhi vi hậu thế pháp) (Như trên). Làm cho tư tưởng, sự nỗ lực tu dưỡng của mình phù hợp với đạo thánh nhân, hành vi không được vượt ra

ngoài qui củ, được trọng dụng hiến dâng các kiến giải của mình, nếu không dùng được cho đời này, thì cũng truyền dạy lại cho học trò, cố gắng quyết tâm viết nên thành các tác phẩm để lại làm gương cho đời sau noi theo. Có thể thấy cái, ở tâm có đạo và cái "tâm" của ông nêu ra là chỉ sự tu dưỡng ý thức luân lí đạo đức chủ quan.

Tiêu chuẩn cao nhất của việc tu dưỡng ý thức luân lí đạo đức, là thực hiện được như thánh nhân là "không có sai lầm" (vô quá), hoặc ít ra cũng phải được như Nhan Hồi là "không tái phạm sai lầm lần thứ hai" (bất nhị quá). Hàn Dũ nói: "Thánh nhân mang tính chính trực ngay thẳng, chân thành, trong sáng, tính chính trực ngay thẳng, chân thành, trong sáng đó bắt rễ trong chí đức trung dung, nếu như phát ra cái trung, biểu hiện ra ở ngoài, không do suy xét thì chẳng ai không phải là ngay thẳng thật thà cả, cái tâm bất thiện thì không làm sao phù hợp được với mình, hành vi đã được chọn lựa dự tính không tự thêm lên cái gì nữa, cho nên duy chỉ có thánh nhân là không mắc sai lầm" (Phù thánh nhân bão thành minh chi chính tính, căn trung dung chi chí đức, câu phát chư trung, hình chư ngoại giả, bất do tư lự, mạc phi qui củ, bất thiện chi tâm, vô tự nhập yên, khả trạch chi hành, vô tự gia yên, cố duy thánh nhân vô quá). ("Tỉnh thí Nhan Tử bất nhị quá luận"). Thánh nhân không do suy nghĩ, thì lời nói và việc làm không thể không phù hợp với phép tắc, những ý nghĩ tư tưởng không phù hợp với nguyên tắc đạo đức, không có đường nào xâm thực được đầu óc của họ. Các hành vi đã được chọn lựa dự tính không có tăng thêm lên gì nữa, cho nên có thể đạt tới được chỗ không có sai lầm. Trên thực tế, nói thánh nhân không có sai lầm, đó chỉ là thần thánh hóa thánh nhân lên mà

thôi, điều đó không thể nào thực hiện được. Còn về cái "sai lầm" của Nhan Hồi thì không phải ở chỗ "biểu lộ ra hành động, tỏ rõ trong lời nói" mà là ở chỗ "nảy sinh ra trong tâm của mình thì đã là sai lầm rồi" (sinh vu kì tâm, tắc vi quá hĩ). Vả lại "Có thể ngăn chặn ngay từ khi nó mới nảy sinh, đoạn tuyệt ngay từ khi nó chửa thành hình, để không tái diễn lại lời nói và việc làm lần thứ hai nữa". (Năng chỉ vu thủy manh, tuyệt chi vu vị hình, bất nhị chi vu ngôn hành dã) (Như trên). Cho nên, lúc bình thường Nhan Hồi "sống ở nơi xóm vắng đơn sơ để tập trung tu luyện cái thành tâm của mình, uống một ngụm nước để cầu được cái chí của mình, không để cuộc sống giàu sang phú quí lôi kéo làm trở ngại đến đạo của mình, không để phảng phất những cái có thể làm thay đổi được lòng mình" (Cư lâu hạng dĩ trí kì thành, ẩm nhất biều dĩ cầu kì chí, bất dĩ phú quí ngại kì đạo, bất dĩ ẩn ước dịch kì tâm) (Như trên). Hết sức chú ý phòng ngừa mắc phải những sai lầm, do đó mà có thể không thay đổi chí hướng của mình trước cảnh giàu nghèo, sang hèn luôn luôn ẩn hiện ra trước mắt. Cái "tâm" ở đây có ý nghĩa là tư tưởng, chí hướng, cũng có ý nghĩa là suy xét, tư duy. Hàn Dũ nói bản thân mình "lấy đạo đức làm nhiệm vụ của mình, cái nghèo túng đến cũng không lay chuyển được lòng ta" (dĩ đạo đức vi kỉ nhiệm, cùng thông chi lai, bất tiếp ngô tâm) ("Dữ vệ trung hành thư"). "Sự hưng vong của tiền cổ không hẳn là không từng qua tâm, được mất của thời nay không hẳn không lưu lại ở ý" (Tiền cổ chi hưng vong, vị thường bất kinh vu tâm dã, đương thế chi đắc thất vị thường bất lưu vu ý dã) ("Dữ Phượng Tường Hình thượng thư thư"). Cái nghèo túng của cá nhân thì không để tâm suy nghĩ đến, còn đối với sự hưng vong của tiền cổ và sự được mất của đương thời thì không thể không lưu ý.

2. Dụng tâm vào Lục kinh. Hàn Dũ "Ngay từ ban đầu đã chuyên chú vào việc chuyên môn giảng dạy và học tập" (Thủy chuyện chuyên vu giảng tập), "không có những lời giáo huấn của người xưa thì cũng không nỗ lực cố gắng quan tâm đến điều gì nữa" (phi cổ huấn vi vô sở dụng kì tâm) ("Phục chí phú"). Lấy "Lục kinh" làm cái "cần phải nỗ lực cố gắng quan tâm đến mọi việc của học giả" (học giả chi sở nghi dụng tâm) ("Tiến sĩ sách vấn thập tam thủ"). Nhưng cái dụng tâm cố gắng học tập của ông, thực ra không câu nệ vào những kiến giải của người xưa. "Khi mà ông dùng tay ghi chép thì vẫn lấy cái tâm để suy xét, suy nghĩ về những việc mà người xưa nói" (Đương kì thủ vu tâm nhi chú vu thủ dã, duy trần ngôn chi vụ khứ). Ông một lòng chuyên tâm ghi chú các sách cổ, cố gắng suy xét, nghiên cứu về tư tưởng của người xưa, có sự lĩnh hội ở tâm, rồi tự mình viết ra chứ không giữ y nguyên như lời nói cũ. Việc nghiên cứu, suy xét một cách độc lập đó có lóe sáng lên tư duy có tính sáng tạo đi tìm cái mới tìm ra sự khác lạ và cái đó đã có ảnh hưởng rất lớn đến những người đi sau. Tư tưởng tâm học của Lục - Vương không coi cái đúng sai của thánh nhân là cái đúng sai, Hoàng Tông Hi thời Minh - Thanh nêu ra tính "tìm ra sự khác lạ" của tư duy chính là trực tiếp chịu ảnh hưởng của Hàn Dũ về mặt này.

Đối với sự giáo huấn của người xưa và "Lục kinh", phải chuyên tâm học tập độc lập suy nghĩ, còn việc hành sự theo người xưa, thì phải "trước hết quyết định của tâm" (tiên quyết vu tâm), tâm sẽ phải dự tính và phán đoán đối với các tính khả năng trong sự phát triển của sự vật. Hàn Dũ nói: "Muốn trước hết quyết định ở tâm thì phải lường tính biết rõ hết cả ngọn ngành, để sự việc xảy đến không còn

phải nghi hoặc gì nữa, có như vậy mới mong thành công được. Là người thống soái thì cố gắng đi trước dẫn đầu còn những người tham mưu và ngôn luận thì tận tâm theo sau phụng sự, nội ngoại tương ứng, thì sự nghiệp ắt sẽ thành công... Người ta nói rằng: Phán đoán và quyết định rồi sau mới làm thì ngay đến quỉ thần cũng phải trốn tránh, còn nghi ngờ, do dự thì sự nghiệp của mình không thể thành công được". (Yếu tiền quyết vu tâm, tường độ bản mạt, sự chí bất hoặc, nhiên khả đồ công. Vi thống soái giả tận lực hành chi vu tiền, nhi tham mưu nghị giả, tận tâm phụng chi vu hậu, nội ngoại tương ứng, kì công nải thành... Truyền viết: Đoán nhi hậu hành, quỉ thần ti chi, trì nghi bất đoán, vị hữu năng thành kì sự giả dã) ("Luận Hoài Tây sự nghi trạng"). Trước khi vào việc phải suy xét kĩ, lường tính và phán đoán trước cẩn thận thì đó là điều kiện tiên quyết thành công.

3. Bạc nhiên vô tâm. Hàn Dũ là một người theo Thuyết vô thần. "Tâm" mà ông bàn đến không giống với Phật giáo và Đạo giáo. Trong tình hình ba học phái vừa tranh luận với nhau lại vừa dung hợp lẫn nhau lúc bấy giờ, ông kiên trì đứng vững trên lập trường Nho gia chống đối với Phật giáo và Đạo giáo, nhưng cũng không thể không bị một số ảnh hưởng nào đó của Phật giáo và Đạo giáo.

Phật giáo bàn về "tâm", một trong những hàm nghĩa quan trọng của nó chính là lấy cảm ứng tâm linh để giải thích về tâm. Hàn Dũ đã tiến hành phê bình điểm này. Sau khi đến thăm Hoành Sơn, thăm miếu thờ Nhạc Phi, leo lên ngọn Chúc Dung, ông có đề thơ nói rằng: "Ngã lai chính phùng thu vũ tiết, Âm khí hối muội vô thành phong. Tiềm tâm mặc đảo nhược hữu ứng, Khỉ phi chính trực năng cảm

thông!" (Tạm dịch nghĩa: Tôi đến vừa dạo tiết mưa thu, Âm khí mù trời không gió thoảng. Lòng thầm nhẩm khấn Người phù hộ. Để người chính trực được thoả lòng). ("Yết Hoành Nhạc miếu toại túc Nhạc tự đề môn lâu"). Khi ông bị giáng chức đưa xuống một vùng hoang sơ xa xôi, ông có thơ rằng: "Soán trục man hoang hạnh bất tử, Y thực tài túc cam trường chung. Hầu vương tương tướng vọng cửu tuyệt, Thần tung dục phúc nan vi công!" (Tạm dịch nghĩa: Đày xuống rừng hoang may không chết. Đói cơm rách áo mãi cam lòng. Hầu Vương Khanh tướng cùng cự tuyệt. Thần mong nghiệp phúc khó thành công). (Như trên). Không tin tưởng thần tiên có thể ban phúc lộc cho con người, đương nhiên là cũng không tin tâm linh có thể cảm ứng được đất trời. "Tâm" ở đây là tâm linh.

Khi bàn về quan hệ giữa việc tu dưỡng tâm tính và nghệ thuật thư pháp, ông đã phê bình các sư tăng Phật giáo lấy bạc nhiên làm tâm, thư pháp tất nhiên là khô héo, bị tan vỡ không thể thu thập lại được. "Tất cả các nhà sư và người nhà chùa, cả cuộc đời cho đến chết vẫn ôm ấp trong lòng sự giải thoát. Nó đã là tâm thì tất bạc nhiên không chỗ nào là không có, nó ở trên đời thì tất dửng dưng không chút thèm muốn cái gì, bạc gặp với đạm thì sẽ sụt lở, rơi rụng, tàn lụi, tan vỡ không thể thu thập lại được, như vậy thì nó còn đúng được như sách nữa sao!" (Kim nhàn sư phù đồ thị, nhất tử sinh, giải ngoại giao. Thị kì vi tâm, tất bạc nhiên vô sở khởi, kì vu thế tất đạm nhiên vô sở thị, bạc dữ đạm tương tao, đồi đọa ủy mị, hối bại bất khả thu thập, tắc kì vu thư đắc vô tượng chi nhiên hồ!) ("Tống Cao Nhàn Thượng nhân tự"). Nghệ thuật thư pháp tương quan mật thiết với cái tâm bất bình của con người, nếu tâm này tích

tụ trong lòng, lâu sau rồi mới thể hiện ra, thì khí thế sẽ trở nên khác thường. Mà các nhà sư lại lấy bạc nhiên, đạm nhiên làm tâm, thì thư pháp đương nhiên là cũng sẽ khô héo tàn lụi. Đó là sự phê bình của ông đối với Phật giáo và đạo giáo lấy tâm vô làm tâm.

Đương nhiên, đối với Phật giáo, Đạo giáo, về một số mặt nào đó Hàn Dũ cũng có sự hấp thu. Khi bàn về đạo điều dưỡng bằng hít thở, tức đạo dưỡng sinh, ông chủ trương "lí tâm", đó chính là đã hấp thu tư tưởng của Đạo gia. "Đạo điều dưỡng bằng hít thở, nên trước hết là phải vật lí trị liệu tâm của mình, làm cho tâm được thanh thản, thư giãn, không có việc gì đã, sau rồi mới chống đỡ không để cho bệnh ở ngoài xâm nhập vào cơ thể. Phong khí thích hợp, có thể biết rõ để phòng ngừa, đến những trẻ nhỏ cũng không để sinh bệnh được". (Tương tức chi đạo, đương tiên lí kì tâm, tâm nhân vô sự, nhiên hậu ngoại hoạn bất nhập. Phong khí sở nghi, khả dĩ thẩm bị, tiểu tiểu giả diệc đương tự bất chí hĩ) ("Dữ Thôi quần thư"). Điều kiện phong khí và thủy thổ của các nơi có khác nhau, muốn ngăn chặn bệnh tật, điều quan trọng là phải làm cho tâm mình thư thái an nhàn vô sự, tâm tình khoan khoái dễ chịu, làm cho ngoại tà (tà khí bên ngoài vào cơ thể gây bệnh) không thể thừa cơ xâm nhập vào cơ thể, như vậy cũng sẽ không dễ dàng mắc bệnh được. Quan điểm này đã hấp thu lí luận của Trung y học và cũng đã kế thừa những nhân tố hợp lí của phương pháp dưỡng sinh của Đạo gia.

Qui kết lại, tư tưởng về tâm của thời kì Tùy-Đường có mấy đặc điểm sau đây: 1. Việc bàn về tâm của ba học phái Nho, Thích và Đạo so với thời kì Ngụy - Tấn đã thể hiện rõ những đặc điểm rất khác. Các Nho gia mà đại biểu là

Vương Thông, Liễu Tông Nguyên, Hàn Dũ, không phải là giống như các nhà Huyền học, say sưa vào việc tìm tòi bản thể đằng sau hiện tượng, mà là lấy cùng lí tận tính, kinh bang tế thế, hoằng dương (làm cho lớn mạnh và phổ biến rộng rãi) chính thống đạo Nho làm nhiệm vụ của mình, các học giả đó bàn về tâm tức lấy cùng lí làm tâm, lấy kinh bang tế thế làm tâm, lấy đạo làm tâm. Đây là sự thể nhận và tăng cường ý thức bản thể của tư tưởng Nho gia, là biểu hiện đi vào thế giới bên này, thế giới hiện thực. Học giả của Đạo giáo là Thành Huyền Anh bàn về tâm tuy cùng một đường hướng với tư tưởng tâm vô ứng với vật, tâm với vật hóa của Quách Tượng, nhưng cái mà ông gọi là hư kì tâm thất, nãi chiếu chân nguyên (cái tâm thất hư không của nó chính là soi sáng cái chân nguyên) của ông là sản vật đã hấp thu những tư tưởng "Không tịch" của Phật giáo, "hư vô" của Huyền học, có sắc thái tư duy biện chứng khá sâu đậm. Tư tưởng về tâm của Phật giáo ở thời kì này càng được hệ thống hóa, được phong phú thêm lên và cũng càng được sâu sắc hơn. Cái mà ông gọi là "vạn pháp duy tâm" (Vạn pháp duy chỉ có tâm), "tâm vi pháp bản" (tâm là gốc của pháp), trên quan hệ chủ thể và khách thể, càng bài xích một cách sâu sắc hơn, so với thời kì Ngụy Tấn càng thể hiện rõ tính chất tinh xảo đẹp đẽ hơn trên con đường "duy tâm", so với thời kì Ngụy Tấn nó cũng đã tiến một bước xa hơn, mà về mặt nêu rõ nội hàm của tâm được coi là trạng thái tâm lí suy xét, phân biệt, hư tĩnh tự nhiên, là bản thể là cảm ứng tâm linh, so với Nho giáo và Đạo giáo cũng hơn hẳn một mức.

2. Tư tưởng về tâm của Phật giáo có ảnh hưởng sâu sắc đối với lịch sử Trung Quốc sau đó cũng như đối với lí học

Tống Minh. Sự thảo luận về cây hoa giữa núi rừng ở ngoài tâm hay ở trong tâm của Vương Dương Minh và đệ tử của ông và bài dạy bốn câu "vô thiện vô ác" của lớp đàn em sau Dương Minh đều trực tiếp có được sự gợi ý của Phật giáo. Hàm nghĩa tâm là bản thể của Phật giáo kế thừa Đạo gia và Huyền học, đồng thời đã phát triển nó lên đến đỉnh cao. Đây là sự cống hiến quan trọng nhất của tư tưởng về tâm của Phật giáo đối với phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc, là một thành quả lớn của sự phát triển Tâm học của Trung Quốc.

3. Xoay quanh nội hàm về tâm, ở thời kì Tùy - Đường có hai con đường tư duy khác nhau: Con đường thứ nhất là đã thúc đẩy sự tăng cường ý thức chủ thể của thần dân (Nho gia). Con đường thứ hai là thúc đẩy sự tiêu tan đi ý thức chủ thể (Phật, Đạo). Con đường trước có tác dụng tích cực đối với sự phát triển và an định xã hội. Còn con đường sau thì tác dụng tiêu cực chiếm mặt chủ đạo, mặc dù trong đó có không ít những nét đặc sắc tư duy biện chứng, có ý nghĩa tích cực nhất định đối với việc nâng cao khả năng tư duy biện chứng, cũng như đối với sự an định và ổn định xã hội.

CHƯƠNG V
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KÌ BẮC TỐNG

Đi đôi với việc xây dựng vương triều thống nhất thời Tống, sự phát triển của xã hội đòi hỏi lấy lí luận Nho gia để thống nhất tư tưởng con người; song lí luận Nho gia đã bị tư tưởng Phật giáo và Đạo giáo công kích, làm cho lực hướng tâm truyền thống của nó bị suy yếu đi nhiều. Các nhà tư tưởng ra sức xây dựng một hệ thống tư tưởng lí học thống nhất trực tiếp giữa lí luận Nho gia với bản thể luận triết học, nhằm chống đối với triết học tư duy biện chứng tinh tế đẹp đẽ của Phật giáo và Đạo giáo, phục vụ cho việc trị lí và làm ổn định xã hội. Thích ứng với sự ra đời của trào lưu tư tưởng lí học, sự phát triển lí luận phạm trù tâm thời Bắc Tống đã đi vào một thời kì mới.

Nhị Trình và Trương Tải đều là những người khai sáng Lí học thời Tống, song lí luận về tâm của các ông lại khác nhau rõ rệt. Trương Tải tạo ra Phái lí học khách thể. Còn ở Nhị Trình thì tâm có cả hai hàm nghĩa chủ thể và bản thể, tiếp sau đó dần dần diễn biến thành Phái lí học chủ thể của Lục - Vương và Phái lí học tuyệt đối của Chu Hi. Hai trường phái này cùng với Phái lí học khách thể của những người như Trương Tải cùng hợp chung lại thành ba học phái lớn của Lí học thời Tống - Minh.

Sự phát triển lí luận về tâm thời Bắc Tống được triển khai trên cơ sở vừa phê phán, vừa hấp thụ Học thuyết về Tâm của Phật giáo. Tư tưởng tâm và lí hợp nhất, tâm có thiên đức của Nhị Trình chính là sự phủ định Tâm học của Phật giáo; còn tư tưởng Tâm tức tính của hai ông lại là sự hấp thụ lí luận Tâm tính của phái Thiền tông Phật giáo. Tư tưởng "nhân vật vi tâm" (nhờ có vật mà là tâm) của Trương Tải cũng là sự phê phán đối với tư tưởng lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa của Phật giáo. Những cái đó đều đã gây ảnh hưởng quan trọng đến sự phát triển phạm trù tâm và lí luận về tâm.

Tiết I - Tâm là thái cực của Thiệu Ung.

Mệnh đề "Tâm là thái cực" do Thiệu Ung (1011 - 1077) nêu ra đã khơi dòng đầu tiên cho trào lưu tư tưởng Tâm học thời Tống. Tâm là phạm trù cao nhất trong Triết học Thiệu Ung, là cái gốc của vũ trụ vạn vật. Phạm trù tâm của Triết học Thiệu Ung là khâu trung gian liên kết phạm trù tâm của Phật giáo, Đạo giáo thời kì Tùy - Đường với phạm trù tâm thời kỳ Tống-Minh.

I- Tâm có trước trời đất, trời đất từ ta mà ra.

Thiệu Ung đã tiếp thu "Tiên thiên đồ" từ Trần-Truyền và cho rằng "Phục Hi bát quái" tức là "Tiên thiên bát quái", Tiên thiên học bắt nguồn từ Tiên thiên đồ, và coi Tiên thiên học đồng nghĩa với tâm; đồng thời lại tiếp thu tư tưởng Vũ trụ sinh hành của Đạo giáo, từ đó xây dựng nên hệ thống tư tưởng lấy Tâm làm gốc của vũ trụ. Ông nói: "Tiên thiên học là Tâm pháp vậy. Cho nên Tiên thiên đồ từ trong đó mà ra, vạn hóa vạn sự cũng từ tâm sinh ra vậy". ("Hoàng cực kinh thế. Quan vật ngoại thiên". Dưới đây chỉ ghi chú

tên bài). Có được cái tâm mới có vạn sự vạn vật cùng sự biến hóa của chúng. Ông nêu song song cả tâm và tích, nhằm thuyết minh tính chất tiên thiên, hậu thiên của chúng. "Tiên thiên chi học, tâm giả; hậu thiên chi học, tích giả" (Như trên). Cái tâm không có hình tích tồn tại trước trời, vạn sự vạn vật có hình tích sau khi có trời rồi mới có nó, từ tâm mà ra. Thiệu Ung đã khái quát thêm tư tưởng đó: "Thân thể sinh sau trời đất, tâm có trước trời đất, trời đất từ ta mà ra, tự ta còn có lời nào đủ hơn" (Thân sinh thiên địa hậu, tâm tại thiên địa tiền, thiên địa tự ngã xuất, tự dư hà túc ngôn) ("Kích nhưỡng tập - Tự dư ngâm"). Tâm không lấy thân thể con người làm chỗ ở để tồn tại, tâm đã có trước trời đất, mà vạn vật, trời đất thì là sản phẩm của tâm ta. Tư tưởng Tâm sinh ra trời đất là lí luận cho rằng tâm là nguồn gốc của vũ trụ.

Ở Thiệu Ung, tâm và thân thể con người tách rời nhau, quan hệ giữa chúng là quan hệ giữa cái có trước và cái có sau, chứ tâm không cần có bất cứ một loại vật chất nào là vật dẫn (tải thể) để tồn tại. Một khi khuyếch đại tâm thành cái tinh thần thoát li khỏi thế giới vật chất và có trước thế giới vật chất thì tâm có vai trò là tinh thần khách quan. Tâm trong Triết học Thiệu Ung là nguồn gốc của vũ trụ, trong đó tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan hợp nhất với nhau. Ông cho rằng, Tâm vừa là cái tâm của ta, lại là cái tâm của trời đất; vừa là nhất tâm, vừa là vạn tâm. Khi ông lấy cái tâm của trời đất làm nguồn gốc của vũ trụ thì cái tâm đó là thực thể tinh thần khách quan. "Cái tâm của trời đất là cái gốc sinh ra vạn vật vậy" ("Quan vật ngoại thiện"). Khi ông đem cái tâm của thiên hạ qui về tâm ta thì cái tâm đó có sắc thái tinh thần chủ quan, không từ một

mưu cầu nào. "Lấy cái tâm thiên hạ làm tâm mình thì cái tâm đó không từ một mưu cầu nào" (Dụng thiện hạ chi tâm vi kỉ chi tâm, kì tâm vô sở bất mưu hĩ) ("Quan vật nội thiên"). Ông lại cho rằng, thánh nhân" có thể lấy nhất tâm mà nhìn vạn tâm" (Như trên), cái tâm của người khác đối với cái tâm của thánh nhân mà nói là khách thể, chứ không phải là cái tâm chủ thể. Như vậy là ông chia tâm thành cái tâm chủ thể mà đại diện là cái tâm của mình và cái tâm thiên hạ ở ngoài cái tâm của mình, tâm đồng thời có thuộc tính hai mặt: tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan. Thuộc tính hai mặt đó của Tâm lại hợp nhất với nhau, đó là vấn đề giữa trời và người. "Một vật nó lại có một thân, một thân còn có một trời đất. Có thể biết vạn vật đều có ở trong ta, chịu đem tam tài biệt lập với gốc rễ. Trời hướng vào nhất trung phân ra thể và dụng, người thì ở cái tâm trổ tài kinh luân. Trời và người ở đây có hai loại hàm nghĩa, đạo thực hiện được tốt nhờ ở người" (Nhất vật kì lai hữu nhất thân, nhất thân hoàn hữu nhất càn khôn. Năng trí vạn vật bị vu ngã, khẩn bả tam tài biệt lập căn. Thiên hướng nhất trung phân thể dụng, nhân vu tâm thượng khởi kinh luân. Thiên nhân yên hữu lưỡng ban nghĩa, đạo bất hư hành chỉ tại nhân) ("Kích nhưỡng tập - Quan vật ngâm"). Nhân tâm là cái trung gian môi giới làm thông suốt trời với người; qua việc thăm dò nhân tâm có thể tìm hiểu sự biến đổi trong vũ trụ, nhân tâm là cơ sở hợp nhất trời và người. Ông nói: "Trời không nói được, nhưng người nói được; khi lòng đối được thì trời cũng đối được. Trời và người tuy có cách nhau, nhưng không xa nhau, chỉ tại người không biết được nhân tâm. Nhân tâm có trước trời, không làm trái với trời, thân thể có sau trời phải phụng thiên thời. Thân và tâm cách nhau, nhưng không xa nhau, chỉ tại người không khước

từ người thành thục" (Thiên tuy bất ngữ nhân năng ngữ, tâm khả khi thời thiên khả khi. Thiên nhân tương khứ bất tương viễn, chỉ tại nhân tâm nhân bất tri. Nhân tâm tiên thiên thiên phất vi, nhân thân hậu thiên phụng thiên thời. Thân tâm tương khứ bất tương viễn, chỉ tại nhân thành nhân bất thôi). ("Kích nhưỡng tập - Thôi Thành ngâm"). Ông đã chỉ ra rằng trời và người vừa khác nhau lại vừa có mối liên hệ với nhau, sự hợp nhất trời và người ở đây chỉ tại ở nhân tâm mà con người có biết hay không biết mà thôi; nhân tâm và nhân thân tuy một cái là có trước trời và một cái là có sau trời, nhưng tâm và thân thì cách nhau mà lại không xa nhau, cũng có nghĩa là vừa có sự khác biệt với nhau, lại vừa có mối liên hệ với nhau.

II- Tâm là thái cực.

Trong quan hệ giữa tâm và thái cực, Thiệu Ung nêu mệnh đề "Tâm là thái cực" ("Quan vật ngoại thiên"), coi thái cực và tâm ngang nhau; trong đó phạm trù thái cực đã có sắc thái tinh thần chủ quan. Trong hệ thống triết học của Thiệu Ung, tâm và thái cực đều là một trong những phạm trù quan trọng; tâm có ý nghĩa là nguồn gốc của vũ trụ, thì ở thái cực cũng có ý nghĩa tương tự như vậy. Ông vạch ra rằng: "Thái cực là một thôi, không động, sinh ra hai, hai là thần vậy; thần sinh ra số, số sinh ra tượng, tượng sinh ra khí" (Thái cực, nhất dã, bất động, sinh nhị, nhị tắc thần dã, thần sinh số, số sinh tượng, tượng sinh khí) (Như trên). Thái cực là nguồn gốc của vũ trụ, nó là một, tính chất của nó là không biến động, đó là sự kế thừa tư tưởng. "Quy đến cùng, là tĩnh" (Quy căn viết tĩnh) của Lão Tử. Một sinh ra hai tức là thái cực sinh ra âm dương, âm dương biến hóa vận động được sinh ra từ cái thái cực yên tĩnh bất

động; âm dương biến hóa khôn lường gọi là thần. Sau đó thần sinh ra số, số sinh ra tượng, tượng sinh ra khí; vũ trụ vạn vật đều sản sinh ra trên cơ sở âm dương biến hóa, song nguồn gốc sau cùng là thái cực. "Cái đầu tiên sinh ra trời đất là thái cực vậy" (Như trên). Thái cực và tâm tương thông và cả hai đều cùng là phạm trù cao nhất trong triết học Thiệu Ung. Thiệu Ung cho rằng: Thái cực chính là tâm ta, tâm ta tức là thái cực, vạn hóa vạn sự do thái cực sinh ra cũng chính là vạn hóa vạn sự do tâm ta sinh ra.

Tuy vậy, giữa tâm và thái cực của Thiệu Ung còn có sự khác nhau. Tâm chủ yếu được sử dụng với ý nghĩa là nguồn gốc của vũ trụ; còn thái cực ngoài ý nghĩa là nguồn gốc của vũ trụ ra, còn có một tầng hàm nghĩa nữa đó là bản thể của vũ trụ, tức là cái căn cứ tồn tại của vạn vật, vũ trụ. Ông nói: "Cái đầu tiên sinh ra trời đất là thái cực vậy; trong vạn vật cái gì cũng có cái đầu tiên của nó, đó là cái gốc của sự sinh thành vậy" (Hữu sinh thiên địa chỉ thủy giả, thái cực dã; hữu vạn vật chi trung các hữu thủy giả, sinh chi bản dã) (Như trên). Cái thái cực đầu tiên sinh ra trời đất, là nguồn gốc của sự sinh thành của vũ trụ; trong vạn vật thì cái gì cũng có cái đầu tiên, cái đầu tiên này cũng là thái cực, tức "Vạn vật, mỗi cái đều có thái cực" (Như trên), đó là chỉ cái căn cứ hoặc cái căn bản sở dĩ tồn tại của vạn vật, đấy chính là lý luận về bản thể của vũ trụ. Qua đấy có thể thấy rằng, thái cực có hai tầng hàm nghĩa: Nguồn gốc của vũ trụ và bản thể của vũ trụ, còn tâm thì chỉ có một ý nghĩa là nguồn gốc của vũ trụ thôi; đó cũng chính là chỗ giống nhau và khác nhau giữa tâm và thái cực. Tư tưởng tâm học của Thiệu Ung có ảnh hưởng nhất định đối với Tâm học của các ông Lục, Vương; và tư tưởng "Vạn vật, mỗi cái đều

có thái cực" cũng đã có ảnh hưởng nhất định tới lí luận "Trong vạn vật, cái gì cũng đều có một thái cực" ("Thông Thư - Lí tính mệnh chú") của Chu Hi.

Về quan hệ giữa tâm và đạo, Thiệu Ung không trình bày và phân tích bằng văn tự một cách chính diện, nhưng đồng thời với việc nói "Tâm là thái cực", ông cũng viết "Đạo là thái cực" ("Quan vật ngoại thiên"). Như vậy có thể thấy tâm, thái cực và đạo cả ba cái tương thông, đó là những phạm trù bản thể cùng một thứ tầng, thông qua thái cực mà liên kết tâm và đạo với nhau.

Lý luận về Tâm của Thiệu Ung có tác dụng kế thừa cái trước, khởi xướng cái sau, khơi dòng đầu tiên cho trào lưu tư tưởng Tâm học thời Tống. Sai lầm trong tư duy lí luận của Thiệu Ung là ở chỗ ông đã khuếch đại quá mức sự nhận thức và phản ánh, tức là chức năng nhìn nhận sự vật của cái tâm con người đối với vạn vật và cho rằng trời đất đều là sản phẩm của cái tâm, đem việc tâm phản ánh vật nói thành việc tâm sinh ra trời đất, vạn vật. Đấy là một bài học cần được rút ra.

Tiết II - Tư tưởng "nhân bản vô tâm, nhân vật vi tâm" (người vốn vô tâm, tâm từ vật mà có) của Trương Tải.

Trương Tải (1020 - 1077) là người khai sáng và là đại biểu lí luận triết học của Phái lí học khách thể thời kì Tống - Minh. Ông đã trình bày và phân tích toàn diện nhận thức về tâm theo xu hướng triết học khí bản thể luận (Học thuyết cho rằng bản chất thế giới là khí - ND). Cái mà ông gọi là tâm là chỉ tri giác của con người, suy xét chủ quan của con người, tâm là nhận thức lí tính có khác với cái biết do nghe nhìn mà có. Trong quan hệ giữa tâm và vật, ông đã nêu tư

tưởng" nhân bản vô tâm, nhân vật vi tâm" (Người vốn vô tâm, tâm từ vật mà có), coi thế giới vật chất khách thể là nguồn gốc và là căn cứ đẻ ra nhận thức. Mệnh đề "Tâm thống tính tình" của Trương Tải có ảnh hưởng sâu sắc đối với lí luận về tâm thời Tống. Sự phê phán của nó đối với "Tâm bản luận" của Phật giáo là một sự thanh toán về mặt lí luận của Triết học lí học khách thể đối với Triết học Phật giáo. Lí luận về tâm của Trương Tải chứng tỏ trong lĩnh vực nhận thức luận, về cơ bản, ông đã giữ vững quan điểm tư tưởng cho rằng tư duy lí tính bắt nguồn từ khách thể.

I - Tâm lớn có thể hiểu được sự vật trong thiên hạ.

1 - Tâm là tri giác, là sự suy xét chủ quan. Trương Tải cho rằng tri giác là một trong những cái chứa dựng bên trong của tâm. "Hợp tính và tri giác, có tên là tâm" ("Chính Mông. Thái hòa", xem "Trương Tải tập". Dưới đây cũng như vậy). Cái gọi là tri giác là chỉ năng lực nhận thức chủ quan của con người, con người có thể nhận biết sự vật, đó vừa là bản tính của con người, lại là nội dung và chức năng của tâm. Công năng tri giác vốn có của tâm là cái chủ quan, nội tại, "tâm nội đã" ("Hoành Cừ dịch thuyết. Phúc"), chứ không phải là năng lực bên ngoài. Hoạt động và công năng nhận thức nội tại vốn có đó của tâm, được ông gọi là tư lự (suy xét) "Người tốt không thể không có cái tâm, để tư lự (suy xét)" ("Kinh học lí quật. Khí chất"). Suy xét là hoạt động nhận thức chủ quan và cũng là công năng của tâm.

2- Tâm là nhận thức lí tính. Cái mà Trương Tải gọi là tâm có liên quan với nhận thức lí tính; đối tượng nhận thức của tâm là lí hoặc nghĩa lí. "Người bệnh dùng tai mắt nghe nhìn làm lụy đến tâm, mà không theo đuổi đến cùng cái

tâm của mình. Người suy xét đến được tận cùng cái tâm của mình tất phải biết năng lực cuối cùng do tâm đem đến. "(Nhân bệnh kì dĩ nhĩ mục kiến văn lũy kì tâm nhĩ bất vụ tận kì tâm, cố tư tận kì tâm giả, tất tri tâm sổ tòng lai nhi hậu năng) ("Chính Mông. Đại tâm"). Cái biết của tai mắt nghe và thấy với cái biết của tâm là hai loại nhận thức khác nhau, cái tâm này là tư duy lí tính, Trương Tải coi trọng việc xem xét đến được tận cùng cái tâm (tận tâm), tức là ông nhấn mạnh tác dụng của tư duy lí tính. Về đối tượng nhận thức của tâm, Trương Tải chỉ ra là "muốn tận kì tâm", thì phải cùng lí, cùng lí là nhận thức qui luật nội bộ của sự vật chứ không phải là nhận thức hiện tượng bên ngoài của sự vật, "cùng lí thì những cái rất nhỏ bé trong đó rất khác nhau" (Cùng lí tắc kì gian tế vi thậm hữu phân biệt) ("Trương Tử ngữ lục, hạ"). Lí là qui luật nội tại phân biệt giữa các sự vật với nhau, nó có liên hệ với tâm, nhờ tâm mà được nắm vững, "Càng so sánh giữa chúng với nhau, mới tận hết lí tinh tế của nó" (Như trên). Trương Tải xuất phát từ "tận tâm, cùng lí", đã nhấn mạnh" làm cho tâm luôn bơi lội trong nghĩa lí" (Sử thường du tâm vu nghĩa lí chi gian) ("Kinh học lí quật. Khí chất") để nhận thức nghĩa lí, nắm vững nghĩa lí. Như vậy có thể thấy hoạt động suy xét của tâm là một loại nhận thức lí tính, nó có khác với cái biết do tai nghe mắt thấy.

3 - Tâm hợp nội ngoại.

Trương Tải đã qui kết công năng suy xét vốn có của tâm thành nhận thức lí tính, vậy thì cái tâm với tư cách là khí quan tư duy này và các khí quan cảm giác như tai, mắt v.v..., mỗi cái đều làm chức trách của mình trong lĩnh vực nhận thức, và có công năng và thuộc tính khác nhau; việc

nhận thức quan hệ giữa chúng với nhau biểu hiện đặc điểm của nhận thức luận trong triết học Trương Tải.

Trương Tải cho rằng, nhận thức của con người là do các khí quan như tai, mắt v.v... tiếp xúc với ngoại vật mà sinh ra. "Người biết được là do tai mắt cảm thụ được; người có cảm thụ được là do có sự hòa hợp giữa trong và ngoài" (Nhân vi kỉ hữu tri, do nhĩ mục hữu thụ dã, nhân chi hữu thụ, do nội ngoại chi hợp dã) ("Chính Mông - Đại tâm"). Các khí quan tai, mắt phát sinh mối liên hệ trực tiếp với ngoại vật, công năng nhận thức nội tại vốn có của tâm thông qua các khí quan như tai, mắt v.v... này để có mối liên hệ gián tiếp với ngoại vật mà sinh ra nhận thức, nhận thức của con người là sản phẩm của cái tâm hợp cả trong lẫn ngoài. Trương Tải vạch ra rằng nhận thức bắt nguồn từ sự vật bên ngoài, đối tượng mà các khí quân cảm nhận là vật, tách rời ngoại vật thì không có cảm giác và cũng không có cái gọi là nhận thức nữa. "Cảm cũng cần có vật, có vật thì có cảm, không có vật thì sao có cảm được!" (Cảm diệc tu đãi hữu vật, hữu vật tắc hữu cảm, vô vật tắc hà sở cảm) ("Trương Tử ngữ lục, thượng"). Như vậy, Trương Tải đã đặt nhận thức trên cơ sở cảm giác và phản ánh của tai mắt đối với sự vật khách quan. Tương ứng với cái đó, Trương Tải đã liên hệ tâm với các khí quan cảm giác như tai, mắt, ông chủ trương hòa hợp cả trong lẫn ngoài, "Nội ngoại hợp thì cái nhân tâm này sẽ tự đến". (Nội ngoại hợp, thử nhân tâm chi sở tự lai) ("Chính Mông. Càn xưng"). Điều đó đã thể hiện rõ đặc điểm của triết học lí khách thể.

Trương Tải không chỉ đặt nhận thức trên cơ sở sự cảm giác và phản ánh của tai mắt đối với ngoại vật, đồng thời ông còn thấy được tính hạn chế của cái biết do nghe nhìn. Trương Tải vạch ra rằng: "Cái chiếm lĩnh giữa trời đất hiện

nay đều là vật, nếu chỉ dựa vào nghe, nhìn của mình thì làm sao tiếp nhận được? Làm sao thấu hiểu hết sự vật trong thiên hạ được? Cho nên phải theo đuổi tận cùng đến cái tâm của nó vậy" (Kim doanh thiên địa chi gian giả giai vật dã. Như chỉ cứ kỉ chi văn kiến, sở tiếp kiến hà? An năng tận thiên hạ chi vật? Sở dĩ dục tận kì tâm dã) ("Trương Tử ngữ lục, hạ"). Những cái được phản ánh từ cái biết do nghe nhìn chỉ là một số sự vật cụ thể đó và hiện tượng bên ngoài của sự vật, chứ không thể là hết thảy sự vật trong thiên hạ và qui luật của sự vật, cho nên phải tận cùng đến cái tâm của nó, làm cho cái biết do nghe nhìn được nâng lên thành nhận thức lí tính. Do chỗ "tai không thể nghe đạo" ("Kinh học lí quật. Học đại nguyên, thượng"), Đạo với tư cách là qui luật của sự vật không thể dựa vào các khí quan tai mắt mà thu được, mà chỉ có thể được nắm vững thông qua tư duy của tâm, vì thế việc nghe nhìn của tai, mắt còn phải tiến sâu hơn, phát triển thành tư duy của tâm.

Trương Tải tuy đã nhìn thấy tính hạn chế của việc nghe nhìn bằng tai mắt, nhưng lại nhấn mạnh nhận thức không thể xa rời mắt thấy tai nghe. "Tai mắt tuy làm tính lụy, nhưng lại có cái tốt là làm hợp cả trong lẫn ngoài, biết nó là sự cần thiết để khêu gợi, mở đường dẫn dắt vậy" (Nhĩ mục tuy vi tính lụy, nhiên hợp nội ngoại chi đức, tri kì vị khải chi chi yếu dã) ("Chính Mông. Đại tâm"). Thừa nhận tai mắt là trung gian của việc làm tâm hợp cả trong lẫn ngoài, là cửa ngõ của con người liên hệ với ngoại vật, khẳng định tầm quan trọng của việc nghe nhìn, lấy nghe nhìn để nghiệm chứng nhận thức đúng hay sai. "Nghe nhìn không đủ để tận cùng được đến vật, nhưng lại cần có nó. Không có tai mắt thì chỉ là gỗ đá, có nó thì hợp được cái đạo nội

ngoại, chứ nếu không nghe không thấy thì làm sao còn nghiệm được nữa?" (Văn kiến bất túc dĩ tận vật, nhiên hựu tu yếu tha. Nhĩ mục bất đắc tắc thị mục thạch, yếu tha tiện hợp đắc nội ngoại chi đạo, nhược bất văn bất kiến hựu là nghiệm?) ("Trương Tử ngữ lục, thượng") coi trọng vai trò và tác dụng nghe nhìn trong quá trình nhận thức, cho rằng tai nghe mắt thấy là cái cầu nối chủ quan với khách quan, xa rời nó thì nội ngoại không hợp, cũng không có cách gì nghiệm chứng xem nhận thức có đúng hay không.

Song, Trương Tải lại quá nhấn mạnh tác dụng năng động chủ quan vốn có của tâm, thậm chí còn khuếch đại quá mức cái biết với tư cách là đức tính gắn liền với tâm, khiến cho nó thoát li với cái biết do nghe nhìn. "Người bệnh dùng tai mắt nghe nhìn làm lụy đến tâm mà không theo đuổi đến tận cùng được tới tâm của mình" (Nhân bệnh kì dĩ nhĩ mục kiến văn lụy kì tâm nhĩ bất vụ tận kì tâm) ("Chính Mông. Đại tâm"). Ông yêu cầu: "Không lấy việc nghe nhìn ràng buộc tâm của mình" (Bất dĩ kiến văn cốc kì tâm) (Như trên), và đề xướng "Mở rộng cái tâm ra thì thể hội được sự vật trong thiên hạ" (Đại kì tâm tắc năng thể thiên hạ chi vật) (Như trên), tức là phát huy đầy đủ tác dụng năng động chủ quan của tâm, gạt bỏ tính hạn chế của cái biết do nghe nhìn, nhằm nhận thức tốt hơn mọi sự vật trong thiên hạ. Ông lại còn cho rằng lí tính mà nặng ở khí quản cảm giác, tự chủ quan nảy ra thiên kiến, thì sẽ làm cho nhận thức sinh ra sai lệch. "Cái thiên kiến tức là bệnh, cái tâm của người bị bệnh thì tai mắt cũng bị bệnh" (Thiên kiến giả tức bệnh dã, nhân tâm bệnh tắc nhĩ mục diệc bệnh) ("Trương Tử ngữ lục, thượng"). Việc Trương Tải coi trọng tư duy lí tính, chú ý uốn nắn tính hạn chế của cái biết do

nghe nhìn, là đúng đắn. Song ông lại không nêu ra được con đường đúng đắn làm sao đi từ cái biết do nghe nhìn đến nhận thức lí tính, mà là khuếch đại quá mức tác dụng của cái biết từ đức tính, nói nó thành tri thức tiên nghiệm tách rời với nghe nhìn. "Cái biết do nghe nhìn là cái biết do giao tiếp với vật mà có, không phải là cái biết do đức tính mà có; còn cái biết do đức tính mà có thì không nảy nở từ nghe nhìn" (Kiến văn chi tri, nãi vật giao nhi tri, phi đức tính sở tri; đức tính sở tri, bất manh vu kiến văn) ("Chính Mông. Đại tâm"). Cái biết từ đức tính không dựa vào kinh nghiệm cảm giác. "Cái biết thực sự sáng tỏ cũng là lương tri thiên đức, không phải chỉ là cái biết nhỏ do nghe nhìn mà thôi" (Thành minh sở tri nãi thiên đức lương tri, phi văn kiến tiểu tri nhĩ dĩ) ("Chính Mông. Thành minh"). Bất cứ nhận thức nào loại trừ mắt thấy tai nghe đều không thể tồn tại được, nhận thức không thể chủ quan tự sinh ra trong nhân tâm mà nó sinh ra trong thực tiễn xã hội của con người, và nhờ các khí quan cảm giác của con người thu nhận. Mặc dù Trương Tải đã nhấn mạnh cái biết từ đức tính trong mối quan hệ giữa nó với cái biết do nghe nhìn; nhưng xét từ khuynh hướng cơ bản của nhận thức luận của ông thì lí tính bắt nguồn từ khách thể vẫn là mặt chủ yếu trong tư tưởng của ông.

II- Quan hệ giữa tâm với vật, hư, thiên, đạo.

1- Nhân vật vi tâm (tâm từ vật mà có) về quan hệ giữa tâm và vật, Trương Tải đã đề ra tư tưởng: "Nhân bản vô tâm, nhân vật vi tâm", (Người vốn vô tâm, tâm từ vật mà có). Ông cho rằng nhận thức tri giác của con người bắt nguồn từ vật, vật là nội dung của nhận thức mà tâm con người thu được, không có vật của thế giới bên ngoài khách

quan thì sẽ không có cái tâm nhận thức chủ quan. Đây là một sáng tạo trong lịch sử quan hệ giữa tâm và vật của Triết học Trung Quốc, và cũng thống nhất với tư tưởng về cái lí trong khách thể. Trương Tải đã luận chứng thêm tâm là nhận thức đối với ngoại vật, lấy ngoại vật làm đối tượng và cơ sở của nhận thức, sự vật bên ngoài khác nhau, đã quyết định sự phản ánh của tâm đối với ngoại vật cũng khác nhau. "Cái tâm sở dĩ ở vạn vật đều là khác nhau là do ngoại vật được cảm nhận không phải là một vậy" ("Chính Mông. Thái hòa"), điều này chứng tỏ vật quyết định tâm chứ không phải tâm quyết định vật.

Trương Tải cũng nhấn mạnh tác dụng năng động của tâm đối với vật, và đề ra việc mở rộng tâm để nhận thức tốt hơn về vật trong thiên hạ. "Cái tâm rộng mở thì đúng, không rộng mở thì không đúng, cái tâm lớn thì trăm vật đều thông, cái tâm nhỏ hẹp thì trăm vật đều bệnh hoạn". (Tâm hoằng tắc thị, bất hoằng tắc bất thị, tâm đại tắc bách vật giai thông, tâm tiểu tắc bách vật giai bệnh) ("Kinh học lí quật. Khí chất"). Sự vật cụ thể chịu sự hạn chế của các điều kiện, các nhân tố, "Cái tâm không thể hư được là do có vật um tùm ngăn trở" (Tâm chi bất năng hư, do hữu vật trăn ngại) ("Trương Tử ngữ lục, trung"), cho nên trong nhận thức về vật phải có "cái tâm lớn", "cái tâm rộng mở" nhìn toàn diện vấn đề, mà "không bị vật dắt dẫn đi" ("Kinh học lí quật. Khí chất"). Trương Tải vừa nhấn mạnh chủ quan phản ánh khách quan, nhằm nhận thức vạn vật trong thiên hạ, lại vừa nêu ra khách quan nghiệm chứng chủ quan nhằm tìm hiểu xem nhận thức có toàn diện không. "Ta hiểu vật không hẳn bị mất đi, thì vật cũng hiểu ta biết nó không mất đi" (Ngã thể vật vị thường di, vật thể ngã tri kì bất di

dã) ("Chính Mông. Thành minh"). Nói điều này là ông đã kết hợp một cách hữu cơ tâm với vật, chủ quan với khách quan lại với nhau.

2 - Tâm với hư, thiên, đạo. Trong hệ thống triết học "Thái hư tức khí" của Trương Tải, hư và khí tương đương nhau và đều là phạm trù cao nhất trong triết học của ông. Thái hư là khí vô hình, còn vạn vật là trạng thái hữu hình của khí, cho nên hư và vật là trạng thái về hình và hữu hình của khí, hai cái đó tương thông với nhau. Về quan hệ giữa tâm và hư, Trương Tải cho rằng "Thái hư là cái thực của tâm" ("Trương Tử ngữ lục, trung"), lấy thái hư làm căn cứ tồn tại của tâm, tâm lấy hư làm nội dung. Thái hư là trạng thái vô hình của khí, các giác quan tai, mắt không nắm bắt được nó, mà chỉ có thể nhận thức vạn vật hữu hình, cho nên cái thái hư vô hình phải nhờ có tâm mới thu nhận được. "Khí xanh ngắt chỉ dừng lại ở mắt nhìn; nhật nguyệt tinh tú, hình tượng cũng rõ cả, nên phải lấy cái tâm để nhận biết được cái hư không của trời" (khí chi thương thương, mục chi sở chỉ dã; nhật nguyệt tinh thần, tượng chi trú dã. Đương dĩ tâm cần thiên chi hư) (Như trên). Thái hư, loại khí vô hình này phải thông qua tư duy để nắm vững nó, "Thái hư là đạo tự nhiên, muốn hành cái đạo này phải nhờ ở tư duy" (Như trên). Tâm lấy hư làm căn cứ. "Người cũng từ thái hư mà ra" (Như trên). Công năng tư duy của tâm con người (nhân tâm) có thể nhận thức được cái thái hư vô hình. Đấy chính là thực chất lí luận của Trương Tải về quan hệ giữa tâm và hư.

Về cái gọi là trời, Trương Tải chỉ ra rằng: "Cái thái hư có tên là trời" ("Chính Mông. Thái hòa"). Trời và thái hư tương thông, "Cái thái hư là cái thực của trời vậy" ("Trương

Tử Ngữ lục, trung"). Trời lấy thái hư làm nội dung mà có tên gọi là trời. Về quan hệ giữa tâm và trời, Trương Tải nói: "Trời không có tâm, tâm đều ở cái tâm con người" (Thiên vô tâm, tâm đô tại nhân chi tâm) ("Kinh học lí quật. Thi Thư"). Ông cho rằng trời là cái khách quan, không có ý chí, còn hoạt động ý chi của tâm chỉ riêng con người mới có, không liên quan gì với trời. Đồng thời lại cho rằng: "Trời chỉ nhờ có khí vận động mà thúc đẩy vạn vật sinh ra, vô tâm mà thương xót, cứu giúp vật; thánh nhân thì có những lo âu khốn khổ không được như trời". (Thiên duy vận động nhất khí, cổ vạn vật nhi sinh, vô tâm di tuất vật; thánh nhân tắc hữu ưu hoạn, bất đắc tự thiên ("Hoành cừ dị thuyết". Hệ Từ, thượng"). Trời hoặc thái hư của khí sinh ra vạn vật trong khi vận động, không thay đổi theo ý chí chủ quan của con người; điều này đã gạt bỏ được quan niệm cho rằng trời là thần có nhân cách, có ý chí; còn người bao gồm cả thánh nhân, thì có ý chí, có những lo âu khốn khó, cho nên khác với trời. Trương Tải còn lấy việc "Trời không thể nào đều sinh ra được người thiện cả" để thuyết minh" cái chính là trời thì vô ý vậy" (chính dĩ thiên vô ý dã) (Như trên). Trời không có suy xét, không có ý chí; người có, suy xét, có ý chí, đó là chỗ khác nhau giữa trời và người, đó cũng là thực chất lí luận về quan hệ giữa tâm và trời của Trương Tải.

Về cái gọi là đạo, Trương Tải nói: "Cái do khí hóa thành, có tên là đạo" (Do khí hóa, hữu đạo chi danh) ("Chính Mông. Thái hòa"). Đạo là quá trình vận động biến hóa của khí có tính vật chất, cũng tức là qui luật phổ biến về sự vận động của sự vật. Về quan hệ giữa tâm và đạo, Trương Tải chỉ ra rằng: "Thúc đẩy vạn vật sinh ra mà không

phải là lo âu như thánh nhân, đây là cái đạo trời vậy, thánh nhân không thể biết được; sự huyền diệu của cái vô tâm là cái mà hữu tâm không đạt tới được" (Cổ vạn vật nhi bất dữ thánh nhân đồng ưu, thiên đạo đã, thánh bất khả tri đã, vô tâm chi diệu phi hữu tâm sở cập dã) ("Chính Mông. Thiên đạo"). Sự vận động biến hóa của đạo trời là tự nhiên vô tâm, cái tâm của con người không có tác dụng vào đấy được, tách biệt cái tự nhiên vô vi của đạo trời với cái hữu vi của nhân tâm, đấy là sự kế thừa quan điểm thiên đạo của Lão Tử. Trương Tải cho rằng: Thiên đạo vô tư, vô ý, nhân tâm hữu tư, hữu vi, nên tâm và đạo không thể lẫn lộn, mà có sự phân biệt và ranh giới nghiêm ngặt. "Lấy tâm cầu đạo, cũng như suy tự mình và biết người, rốt cuộc không bằng để nó tự lập, nó không suy nghĩ mà có vậy" (Dĩ tâm cầu đạo, chính do dĩ kỉ tri nhân, chung bất nhược bỉ tự lập, bỉ vị bất tư nhi đắc dã) ("Chính Mông. Trung chính"). Đạo là cái tồn tại khách quan, không cần suy nghĩ mà có. Trương Tải chống lại việc gán ý riêng cho đạo, làm ảnh hưởng quá trình vận động biến hóa khách quan của đạo và nhấn mạnh: "Thành tâm quên hết mọi cái thì rồi có thể đi vào đạo được. Người thành tâm cũng là có tư ý vậy" (Thành tâm vong nhiên hậu khả dữ tiến vu đạo. Thành tâm giả, tư ý dã) ("Chính Mông. Đại tâm"). Vì đạo biến hóa không do ý riêng (tư ý) quyết định mà là một quá trình vận động biến hóa khách quan, "hóa thì không có thành tâm vậy" (Hóa tắc vô thành tâm hĩ) (Như trên), cho nên ông chủ trương vứt bỏ thành tâm, làm cho cái tâm chủ quan phù hợp với cái đạo khách quan. "Cần đem cái tâm rộng rãi cởi mở rông bằng ra mà tìm thì có thể thấy được đạo" ("Hoành Cừ dị thuyết. Hệ Từ, hạ"). Tâm và đạo không thể lẫn lộn, nhân tâm lại phải phù hợp với thiên đạo, điều này vốn không gây trở

ngại cho việc phát huy tác dụng năng động chủ quan của nhân tâm. "Người thì có thể rộng mở với đạo, còn đạo thì vô tình, sao có thể rộng mở với người được" (Nhân tắc khả dĩ thôi hoằng vu đạo, đạo tắc hà tình, khỉ năng hoằng nhân dã) ("Trương Tử ngữ lục, thượng"); Ông nhấn mạnh đạo là vô tình, vô vi, lại cho rằng người có thể vứt bỏ thành tâm để cầu đạo, phát huy tính năng động chủ quan để nắm vững lấy đạo, mở rộng đạo.

3- Tâm thống tính tình. Về cái gọi là tính, Trương Tải nói: "Hợp hư với khí lại, có tên là tính" (Hợp hư dữ khí, hữu tính chi danh) ("Chính Mông. Thái hòa"). Tính lấy cái hư trong bản thể của vũ trụ và khí làm nguồn gốc và căn cứ tồn tại của nó. "Cái mà người nhận được ở trời thì là tính" (Nhân thụ vu thiên tắc vi tính) ("Trương Tử ngữ lục, trung"), bản tính con người là bẩm sinh từ trời - thái hư của tự nhiên. Về nội dung cụ thể của tính, Trương Tải cho rằng: "Ăn uống, nam nữ đều là tính cả" (Ẩm thực nam nữ giai tính dã) ("Hoành Cừ dị thuyết. Hệ từ, thượng"). Ăn uống, nam nữ là bản tính tự nhiên của con người. Ngoài đó ra, tính còn bao gồm nội hàm đạo đức nhân nghĩa. "Nhân, nghĩa, lễ, trí, đó là cái đạo của người, cũng có thể gọi là tính được" ("Trương Tải ngữ lục, trung"). Về cái gọi là tình, Trương Tải nói: "Có tính thì có tình, cái phát ra ở tính thì thấy ở tình, cái phát ra ở tình thì ở sắc, cứ ứng với nhau như vậy" ("Tính lí thập dĩ"). Tình bắt nguồn từ tính, là biểu hiện bên ngoài của tình, được biểu hiện qua sự cụ thể. "Tình thì thấy ở sự vậy" ("Hoành Cừ dị thuyết. Phúc").

Về quan hệ giữa tâm và tính, Trương Tải cho rằng: Người có tính ăn uống, nam nữ, nhân nghĩa, lễ trí, thì cũng có cái tâm ăn uống, nam nữ, nhân nghĩa, lễ trí, tâm là sự

phản ánh đối với tính; ngoài ra, tâm có tri giác, có ý thức, là tư duy chủ quan, còn tính thì không có tri giác ý thức, là cái tồn tại khách quan. "Tâm có thể tận được tới tính, "Người có thể rộng mở đạo"; còn tính thì không biết kiểm tra tâm của nó, "không phải là đạo làm cho con người lớn mạnh" vậy" ("Chịnh Mông. Thành minh"). Vì rằng tâm có ý thức, có tác dụng năng động chủ quan, cho nên tâm có thể tận được tới tính, còn tính là sản phẩm của hư và khí, không có ý thức, cho nên không có công năng hiểu biết và kiểm tra tâm được.

Về quan hệ giữa tâm với tính tình, Trương Tải đã nêu ra mệnh đề "Tâm thống tính tình", có ý nghĩa quan trọng trong lịch sử Lí học thời Tống. "Trương Tử viết: Tâm thống tính tình vậy". ("Tính lí. Thập đi"). Tư tưởng "Tâm thống tính tình" của Trương Tải có ảnh hưởng rất lớn đối với Chu Hi. Chu Hi đã nêu song song tư tưởng "Tâm thống tính tình" của Trương Tải với tư tưởng "Tính tức lí" của Trình Di, ông cho rằng hai câu này chiếm địa vị quan trọng trong nguồn gốc sâu xa của Lí học. Chu Hi vạch ra rằng: "Câu "Tính tức lí dã" trong Doãn xuyên và "Tâm thống tính tình" trong Hoành Cừ, quả là hai câu nói không gì phá vỡ được. "Tâm thống tính tình", duy tâm không gì so sánh được, Nhị Trình thì lại không có một câu nào sát hợp giống như vậy". (Doãn Xuyên "Tính tức lí dã", Hoành Cừ "Tâm thống tính tình", nhị cú điên phốc bất phá. Duy tâm vô đối, "Tâm thống tính tình" Nhị Trình khước vô nhất cú tự thử thiết) ("Trương Tử ngữ lục. Hậu lục, hạ"); ông hết sức tán dương câu nói Tâm thống tính tình của Trương Tải: "Câu này hết sức đẹp". (Như trên).

III- Phê phán đối với tâm bản luận của Phật giáo.

Phật giáo thời Tùy - Đường lấy tâm làm tên gọi chung cho mọi hiện tượng tinh thần, cho rằng tâm là bản thể của vũ trụ; chủ thể và bản thể hợp thành một thể. Trí Nghỉ, tông phái Thiên đài cho rằng cái vạn hữu trên thế giới đều là sản phẩm của một cái tâm. "Cái tam thiên này (chỉ toàn bộ vũ trụ) ở một tâm ý niệm, tựa như tâm vô mà thôi. Giữa anh có tâm túc có tam thiên" (Thử tam thiên (chỉ vũ trụ đích chỉnh thể) tại nhất niệm tâm, nhược vô tâm nhĩ dĩ. Giới nhĩ hữu tâm, túc cụ tam thiên) ("Ma kha chỉ quan", quyển 5). Quy kết thế giới vật chất thiên biến vạn hóa phong phú đa dạng vào hoạt động ý niệm của một cái tâm. Tông phái Duy thức đề xuống "Tâm pháp", đem các sự vật và hiện tượng muôn vàn khác nhau trong vũ trụ nói thành sản phẩm của "Tâm pháp". Phật giáo lấy tâm làm bản thể của vũ trụ, trở thành một giai đoạn quan trọng trong lịch sử phát triển phạm trù tâm của Triết học Trung Quốc.

Trương Tải chỉ ra rằng: "Thích Thị không biết thiên mệnh, mà lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa, lấy bé thuận theo lớn, lấy ngọn thuận theo gốc, nó không thể đi đến tận cùng nên gọi nó là ảo vọng, thực quả là con người đi vào băng giá không còn nghi hoặc gì nữa" (Thích Thị bất tri thiên mệnh, nhi dĩ tâm pháp khởi diệt thiên địa, dĩ tiểu duyên đại, dĩ mạt duyên bản, kì bất năng cùng nhi vị chi hoan vọng, chân sở vị nghi băng giả dữ!) ("Chính Mông. Đại tâm") và ông tự ghi chú: "Côn trùng mùa hè không xác định được băng giá mà nó không biết" (Hạ trùng nghi băng, dĩ kì bất thức) (Như trên). Trong cách nhìn nhận về gốc ngọn, về thể dụng, ông cho rằng: thế giới vật chất - Trời đất là gốc, tâm là ngọn, đã phê phán Phật giáo làm đảo

ngược quan hệ gốc ngọn, lấy ngọn thuận theo gốc, lấy tâm pháp khởi diệt trời đất, gọi thế giới vật chất là ảo vọng. Và ông còn chỉ ra rằng: "Học thuyết của Thích Thị bảo rằng lấy tâm sai khiến vật, để vật không sai khiến tâm; trong đạo Chu - Khổng há lại là vật có thể sai khiến tâm sao? Phòng trống hóa trắng" (Thích Thị chi học, ngôn dĩ tâm dịch vụ, sử vật bất dịch tâm; Chu Khổng chi đạo, khi thị vật năng dịch tâm? Hư thất sinh bạch) ("Kinh học lí quật. Nghĩa lí") Trương Tải đã phê phán Phật giáo vì không để cho vật sai khiến tâm mà phải nêu tâm sai khiến vật, làm đảo ngược quan hệ tâm - vật, khuếch đại quá mức tính năng động chủ quan của tâm, làm tâm trở thành bản thể của vũ trụ. Trương Tải, trong khi vạch ra nguồn gốc nhận thức luận sai lầm "Lấy tâm sai khiến vật" mà Phật giáo vấp phải, đã nhấn mạnh đạo của Chu - Khổng thực ra không phải là "Vật có thể sai khiến tâm" như cái mà Phật giáo đã nói. Cứ theo lôgic của tư tưởng Trương Tải thì vật quyết định tâm, nhưng vật không sai khiến tâm được; tâm do vật quyết định, nhưng tâm có thể phản ánh vật. Như vậy là từ quan hệ giữa cái quyết định và cái bị quyết định, cái phản ánh và cái bị phản ánh, mà trả lời đúng đắn vấn đề quan hệ giữa tâm và vật, chủ quan và khách quan, thế giới tinh thần và thế giới vật chất.

Ý nghĩa của việc Trương Tải phê bình Triết học của Phật giáo là ở chỗ, trong phạm vi Bản thể luận, đã uốn nắn được sai lầm của Phật giáo lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa, lấy ngọn thuận theo gốc, lấy tâm sai khiến vật. Đây là một sự thanh toán đối với Triết học duy tâm Phật giáo xuất phát từ quan điểm Triết học lí khách thể của các học giả Nho giáo thời kì Bắc Tống. Điều này không chỉ có ý nghĩa

quan trọng đối với sự phát triển của nền triết học lúc bấy giờ, mà còn phát sinh ảnh hưởng đối với đời sau. Chu Hi thời Nam Tống, để kiên trì Triết học lí tuyệt đối mà chống lại tư tưởng Lí chủ thể, ông cũng đã sử dụng sự phê bình này của Trương Tải đối với Tâm bản luận của Phật giáo. Ông nói: "Cái ý tâm pháp khởi diệt thiên địa của Thích Thị, thì "Chính Mông" đã bác bỏ rõ ràng" (Thích Thị tâm pháp khởi diệt thiên địa chi ý, "Chính Mông" xích chỉ tường hĩ) ("Chu Văn Công văn tập. Trương Vô Cấu Trung dung giải"), chỉ có điều, việc Chu Hi tán thành sự phê phán của Trương Tải đối với Tâm bản luận của Phật giáo là nhằm giữ vững Triết học lí tuyệt đối của mình, chứ không phải là ông tán đồng tư tưởng Lí khách thể của Trương Tải.

Tiết III - Tư tưởng tâm có thiên đức của Nhị Trình (hai ông họ Trình).

Trình Hạo (1032 - 1085) và Trình Di (1033 - 1107) đã sáng lập Lí học thời Tống. Trong hệ thống triết học của Nhị Trình, lí là phạm trù cao nhất, là bản thể của vũ trụ. So với Trình Di thì Trình Hạo nhấn mạnh ý nghĩa bản thể của tâm hơn, có khuynh hướng vũ trụ quan tâm học tương đối rõ rệt, từ đó mà gợi mở tư tưởng tâm học của các ông Lục Cửu Uyên, Vương Thủ Nhân.

1 - Phân biệt giữa đạo tâm của nhân tâm (Tâm đạo và tâm người).

1- Nhân tâm chẳng phải là không có tri giác (nhân tâm mạc bất hữu tri). Tâm là chủ thể của nhận thức, có tri giác chủ quan và công năng nhận thức, đó là nội dung quan trọng của phạm trù tâm trong Triết học Nhị Trình. Trình Hạo nói: "Nhân tâm mạc bất hữu tri" (Nhân tâm chẳng phải

không có nhận thức) ("Hà nam Trình Thị di thư", Quyển 11, xem "Nhị Trình tập", dưới đây cũng vậy). Tri tức là tri giác, nhận thức, đó là năng lực nhận thức chủ quan vốn có của nhân tâm. Đối tượng nhận thức của tâm là lí, "cái mà tâm cảm thông được chỉ là lí. Biết sự vật trong thiên hạ, có tức có, vô (không có) tức vô (không có), không kể xưa và nay, trước và sau". ("Di Thư", Quyển 2, Hạ). Lý là chỉ lí của bản thể vũ trụ, cũng là chỉ quy luật của sự vật. Tâm có công năng nhận thức vạn vật, tức là chỉ nhận thức cái lí của vạn vật. Trình Di nói: "Nhân tâm không thể không giao cảm với vạn vật, điều đó cũng khó làm cho nó không suy xét" (Nhân tâm bất năng giao cảm vạn vật, diệc nan vi sử chi bất tư lự) ("Di Thư", Quyển 15), Thông qua suy xét mà nhận thức cái lí của vạn vật, lấy đạo làm tiêu chuẩn phân biệt đúng sai. "Tâm thông với đạo, sau đó có thể phân biệt phải trái, như cầm cái cân để cân đo nặng nhẹ, Mạnh Tử gọi là biết nói đúng (tri ngôn thị) vậy. Suy đoán mà lấy đạo làm chuẩn thì phải trái đều rõ ràng sáng tỏ, không phải chờ nghĩ kĩ mới thấy" ("Hà Nam Trình Thị văn tập", Quyển 9). Lấy đạo kiểm nghiệm nhận thức đúng sai, chứ không phải lấy thực tiễn xã hội khách quan, kiểm nghiệm nhận thức chính xác hay không. Tuy rằng lí với nghĩa là đối tượng nhận thức có hàm nghĩa là quy luật của sự vật, nhưng trong hệ thống triết học của Nhị Trình, lí chủ yếu là chỉ bản thể vũ trụ do quan niệm hư cấu ra thôi, cho nên nói tâm cảm thông lí tức là chỉ sự thể nhận của cái tâm chủ thể đối với cái lí bản thể.

2- *Tâm vốn thiện, tâm có thiên đức*. Nhị Trình cho rằng tâm là thiện, tâm có thuộc tính: đạo đức nhân nghĩa. Đây lại là một hàm nghĩa nữa của phạm trù tâm. Trình Di, khi

trả lời vấn đề "Tâm có thiện ác hay không", đã nói: "Tâm vốn thiện, phát ra từ suy xét thì có cái là thiện, có cái không phải là thiện Nếu đã là cái phát ra thì có thể gọi là tình, không thể gọi nó là tâm" (Tâm bản thiện, phát vu tư lự, tắc hữu thiện hữu bất thiện. Nhược kí phát, tắc khả vị chi tình, bất khả vị chi tâm) ("Di thư". Quyển 18). Tâm và tình khác nhau, tâm vốn thiện, tâm phát ra là tình, tình thì có cái là thiện và có cái không phải là thiện. Trình Hạo cũng nói: "Người tất có tâm nhân nghĩa" ("Di thư". Quyển 4), ông lấy nhân nghĩa làm hàm nghĩa của tâm. Một trong những đặc điểm Lý học thời Tống là đã kế thừa Thuyết "tận tâm" của Mạnh Tử, nhấn mạnh trị tâm, cho nên Lí học cũng có thể gọi là "Trị tâm chi học" (Học thuyết trị tâm) môn học gốc là nghiên cứu về tâm (Học bản thị trị tâm). Về mặt này, Nhị Trình là những người mở đầu. Yêu cầu về mặt luân lí của việc nghiên cứu về tâm là phải "phóng tâm", "Phóng tâm có nghĩa là cái tâm vốn thiện mà lại để rơi vào bất thiện, đấy là phóng vậy" (Phóng tâm vị tâm bản thiện, nhi lưu vu bất thiện, thị phóng dã) ("Di Thư". Quyển 18), để tìm lại tâm thiện về thì phải tìm cái tâm phóng ra, thế là đã xây dựng nên một loạt hệ thống tư tưởng về trị tâm (nghiên cứu về tâm), cầu tâm (tìm lại tâm). Căn cứ của lí luận Trị tâm là ở chỗ "Tâm bản thiện" (Tâm vốn thiện). Nhị Trình lại gắn liền thiện tâm với thiên đức lại với nhau, các ông cho rằng thuộc tính đạo đức mà tâm có là do trời phú cho. "Tâm đã có thiên đức; tâm đã có chỗ bất tận, thì như vậy là chỗ thiên đức chưa thể tận được vậy, thì có sao lại tri tính, tri thiên được? Tận được tới cái tâm của mình thì có thể tận được tới người và tới vật, tham dự vào trời đất tán hóa dục". (Tâm cụ thiên đức, tâm hữu bất tận xứ, tiện thị thiên đức xứ vị năng tận, hà duyên tri tính tri thiên?

Tận kỉ tâm, tắc năng tận nhân tận vật dự thiên địa tham, tán hóa dục) ("Di thư", Quyển 5). Tâm có thiên đức, tức chỉ tâm bao hàm cái thiên lí nhân nghĩa lễ trí, điều này rõ ràng có khác với luân lí của Tâm học Phật giáo. Nhị Trình cho rằng, tận tâm thì sẽ tận thiên lí, điều này về mặt lôgic là nhất trí với tri tinh, tri thiên. Nhi Trình lấy tận tâm làm tiêu đề cho tận nhân, tận vật, xuất phát từ tâm mà không phải xuất phát từ vật, thông qua tận tâm mà đạt tới tận vật. Đấy không chỉ là đặc điểm của Lí học Nhị Trình mà cũng thể hiện được đặc điểm của triết học truyền thông Trung Quốc.

3 - Tâm sinh đạo. Tâm trong triết học Nhị Trình cũng có ý nghĩa là bản thể vũ trụ. "Tâm sinh ra đạo vậy. Có cái tâm đúng thì có cái hình đúng để được sinh ra" (Tâm, sinh đạo dã, hữu thị tâm, tư cụ thị, hình dĩ sinh) ("Di Thư". Quyển 21, Hạ). Đã có tâm thì liền có hình thể của sự vật. "Cái thực có là tâm, nên cái thực có cũng là sự" (Thực hữu thị tâm, cố thực hữu thị sự) ("Hà Nam Trình Thị Kinh thuyết", Quyển 8). Nhị Trình cho rằng: "Trời đất lấy sinh vật làm tâm" ("Hà Nam Trình Thị Ngoại thư". Quyển 3). Trời đất lấy việc sản sinh vạn vật làm tâm của mình. Trong kết cấu lôgic của triết học Nhị Trình, chủ yếu lấy lí, đạo làm bản thể vũ trụ, song do lí và tâm tương thống làm một, nên lí có ý nghĩa bản thể vũ trụ thì tâm cũng có. "Lý và tâm là một, nhưng người ta không thể hiểu hai cái đó là một" ("Di Thư". Quyển 5). Không chỉ có tâm và lí là một, mà cả mệnh, lí, tính tấm cũng đều tương thông làm một. "Ở trời là mệnh, ở nghĩa là lí, ở người là tính, chủ yếu ở thân thể thì là tâm, những cái đó thực ra cũng chỉ là một vậy" (Tại thiên vi mệnh, tại nghĩa vi lí, tại nhân vi tính, chủ

vu thân vi tâm, kì thực nhất dã) ("Di thư". Quyển 8). Tuy mệnh, lí, tính, tâm ở các mặt khác nhau có những biểu hiện khác nhau, nhưng chúng "thực ra chỉ là một vậy", đều là bản thể vũ trụ, tương thông làm một, là căn cứ sở dĩ tồn tại của vạn vật.

4 - Tâm không có hình thể, không có chỗ cư trú không có hạn lượng. Về qui định đối với tâm, Nhị Trình cho rằng tâm không có hình thể, không có hạn lượng. "Có người hỏi: "Dĩ tâm có tồn vong chăng?" Tử (Trình Di) viết: Dĩ tâm không có hình thể, chỉ tự sử dụng ngôn ngữ của mình mà thôi. Tâm sở dĩ tồn tại tất cả chủ yếu chỉ ở sự thì chỉ ở đó thôi")) (Hoặc vấn: "Tâm hữu tồn vong hồ?" Tử (Trình Di) viết: "Dĩ tâm vô hình thể dã, tự thao xã ngôn chi nhĩ. Phù tâm chi sở tồn, nhất chủ hồ sự, tắc tại thử hĩ") ("Hà Nam Trình Thị Túy ngôn". Quyển 2). Tâm so với sự vật thì sự vật có hình tích, con tâm thì không có hình tích. "Tâm này vốn là hư, ứng với vật mà không có hình tích" (Tâm hề bản hư, ứng vật vô tích) ("Văn tập". Quyển 8). Tuy tâm không có hình tích đáng nói, nhưng cái hình tích của sự vật lại đồng nhất với cái tâm vô hình tích. "Tâm và tích là một vậy, lẽ nào những cái không phải có hình tích mà lại là tâm được ư?" (Tâm tích nhất dã khỉ hữu tích phi nhi tâm thị giả dã) ("Di thư" Quyển 1). Cơ sở đồng nhất giữa tâm và tích là ở tâm. Do tâm không có hình tích, cho nên nó không thể thu nhận được bằng thông qua các cơ quan cảm giác của tai mắt như những sự vật cụ thể có hình tích. "Cái tinh tế của bản tâm là không có thanh sắc mùi vị cũng vẫn có thể thu được" ("Kinh thuyết". Quyển 8). Khi tâm chưa cảm vật, tức là chưa phát sinh mối liên hệ với ngoại vật thì nó không có chỗ cư trú. "Có người hỏi: "Khi tâm chưa có cái

để cảm nhận, thì nó cư trú ở đâu?". Tử viết: "Không biết quê hương nó ở đâu, thì làm sao mà tìm được chỗ cư trú của nó? Có chỗ cư trú thì chẳng có nguyên cớ gì gọi là tâm được nữa, chỉ có kính nể mà nói đến nó mà thôi". (Hoặc vấn: "Tâm vị hữu sở cảm chi thời, hả sở ngụ dã?" Tử viết: "Mạc tri kì hương, hà vị nhi cầu sở ngụ? Hữu ngụ, phi sở dĩ ngôn tâm đã, duy kính dĩ thao chi nhi dĩ"). ("Túy ngôn". Quyển 2). Như vậy là có chỗ cư trú thì không phải là tâm, tâm không có chỗ cư trú, đó là cái khác nhau giữa tâm và vật.

Khi đề cập đến vấn đề tâm có hạn lượng hay không, Nhị Trình cho rằng: Tâm tồn tại trong thân thể con người là có hạn lượng, song cái tâm tương thông với đạo, tức là cái tâm với ý nghĩa nhận thức luận và bản thể luận của triết học thì lại là vô hạn lượng. "Hỏi rằng: "Hình thể con người, có hạn lượng, vậy tâm có hạn lượng không?" Nói rằng: "Đã luận bàn về hình của tâm, thì sao lại bảo vô hạn lượng?" Lại hỏi: "Cái diệu dụng của tâm có hạn lượng không?" Nói rằng: "Tất nhiên là người có hạn lượng, với hình hữu hạn, khí hữu hạn, nếu không thông nó với đạo, thì sao lại bảo vô hạn lượng?... Nếu có thể thông với đạo thì đâu lại có hạn lượng?" (Vấn: "Nhân chi hình thể hữu hạn lượng, tâm hữu hạn lượng phu?" Viết: "Tự thị nhân hữu hạn lượng, dĩ hữu hạn chi hình, hữu hạn chi khí, c âu bất thông chi dĩ đạo, an đắc vô hạn lượng?... Câu năng thông chi dĩ đạo, hựu khỉ hữu hạn lượng") ("Di thư", Quyển 18). Đạo vừa là bản thân của vũ trụ, lại là tiêu chuẩn kiểm nghiệm xem nhận thức có đúng hay không. Cái tâm tương thông với đạo thì không có hạn lượng, cái tâm này là tâm với ý nghĩa triết học; còn tâm trong câu "Cái tâm phải có trong lồng ngực"

("Di thư" - Quyển 7), tức là cái tâm trong thân thể con người thì có hạn lượng, cái tâm này là tim - khí quan nội tạng của con người. Nhị Trình lấy việc có tương thông với đạo hay không để phân biệt cái tâm về triết học với cái tâm máu thịt; trong điều kiện khoa học có hạn lúc bấy giờ, đã phân biệt được hai loại công năng khác nhau là tâm lí và sinh lí của tâm.

5 - Đạo tâm và nhân tâm, công tâm và tư tâm (Tâm đạo và tâm người, tâm công và tâm tư).

Trong hệ thống triết học của Nhị Trình, tâm lại được chia làm tâm đạo và tâm người; tâm công và tâm tư. Tâm đạo và tâm công liên quan với lí trời (thiên lí); còn tâm người (nhân tâm) và tâm tư (tư tâm) thì tương thông với dục vọng con người (nhân dục). Trình Hạo nói: "Mối nguy của nhân tâm là nhân dục vậy; sự tinh tế của đạo tâm là thiên lí vậy" ("Di thư". Quyển 11). Nhị Trình đã thấy hết tầm quan trọng của cái tâm trong hoạt động xã hội, hai ông cho rằng: "Một cái tâm này có thể làm mất nước, một cái tâm kia có thể làm nước hưng thịnh, cái đó chỉ là ở sự khác nhau giữa cái công và cái tư vậy thôi" (Nhất tâm khả dĩ táng bang, nhất tâm khả dĩ hưng bang, chỉ tại công tư chi gian nhĩ) (Như trên). Công tư khác nhau thì vận nước sẽ hưng suy khác nhau. Đặc điểm của công tâm là hòa đồng; đặc điểm của tư tâm là tương dị. "Công thì đồng, tư thì dị, cái đồng chính là thiên tâm vậy" (Công tắc đồng, tư tắc dị, đồng giả thiên tâm dã) ("Túy ngôn". Quyển 2). Công tâm tức thiên tâm, nó tương thông với đạo, lí, nhân; tư tâm thì đi ngược lại đạo, lí, nhân. "Người có tâm tư lợi vị kỉ thì làm sai đạo trái lí, xuyên tạc nịnh hót, việc gì cũng làm, bất

nhân không ai bằng". (Dĩ tư kì vi tâm giả, uổng đạo phật lí, sảo khúc tà nịnh, vô sở bất chí, bất nhân thục thậm yên!) (Như trên). Vì vậy, Nhị Trình chủ trương giữ công, diệt tư, minh lí diệt dục. Trình Di nhấn mạnh "Tâm con người thì có những dục vọng cá nhân, nên nguy hiểm, tâm đạo là lí trời nên tinh vi, diệt dục vọng của cá nhân thì lí trời sẽ sáng tỏ" (Nhân tâm hư dục cố nguy hiểm; đạo tâm thiên lí cố tinh vi. Diệt tư dục thiên lí minh hĩ) ("Di thư". Quyển 24). Nhị Trình tách đạo tâm với nhân tâm, công tâm với tư tâm là nhằm để xướng quan điểm luân lí "Chí công vô ngã" ("Kinh thuyết". Quyển 2), làm rõ thiên lí, xóa bỏ dục vọng riêng tư trong việc phán đoán giá trị của đời sống xã hội.

"Tâm" của Nhị Trình vừa là chủ thể nhận thức, vừa lại có thuộc tính đạo đức nhân nghĩa; tâm tương thông với lí làm một, và cũng có hàm nghĩa là bản thể vũ trụ nữa. Cái tâm trên ý nghĩa triết học vô hình thể, vô hạn lượng hình thành một sự đối chiếu rõ ràng với cái tâm máu thịt trong thân thể con người. Lý luận phân chia đạo tâm với nhân tâm, công tâm với tư tâm của hai ông đã có ảnh hưởng quan trọng trong lịch sử Lí học thời Tống - Minh, nó cũng đã thể hiện một đặc điểm của nền triết học và văn hóa truyền thống của Trung Quốc.

II- Quan hệ giữa tâm với tính và thiên (trời).

1 - Tâm với tính. Về quan hệ giữa tâm với tính, Nhị Trình cho rằng tâm tức tính, hai cái đó tương thông với nhau. Trình Di nói: "Tâm tức tính vậy. Ở trời là mệnh, ở người là tính; bảo cái chủ của nó là tâm, thực ra đó chỉ là một đạo" ("Di thư". Quyển 18). Mệnh, tính, tâm chỉ là một đạo. Trình Hạo, trong khi thảo luận vấn đề "định tính" với Trương Tải, đã nêu ra tư tưởng Tính vô nội ngoại, tính của

nó cũng tức là tâm, tính vô nội ngoại tức là tâm vô nội ngoại, xóa bỏ sự phân biệt giữa chủ quan và khách quan. Chu Hi đã vạch ra rằng tính trong cái gọi là "định tính" của Trình Hạo tức là tâm. "Chữ "định tính" cũng rất kinh ngạc. Chữ "tính" này có ý là chữ "tâm"" ("Chu Tử ngữ loại". Quyển 95). Nhị Trình xuất phát từ Tâm tức tính đã phê phán Thuyết tâm nhỏ tính lớn. "Chính Thúc nói: "Không nên coi nhận thức là phi tâm, vì coi nhận thức là phi tâm, nên có Thuyết tâm nhỏ tính lớn. ... Cái tâm này không khác gì với trời đất, nên không có cái nhỏ nào mang nổi nó được, không thể để tâm dừng lại ở tri thức, vì vậy nên có ý coi tâm là nhỏ vậy thôi". (Chính Thúc ngôn: "Bất dương dĩ thể hội vi phi tâm, dĩ thể hội vi phi tâm, cố hữu tâm tiểu tính đại chi thuyết. ... Thử tâm tức dữ thiên địa vô dị, bất khả tiểu liễu thồ, bất khả tương tâm trệ tại tri thức thượng, cố phản dĩ tâm vi tiểu") ("Di thư". Quyển 2. Thượng). Tâm chẳng khác gì trời đất cả, cái đó cùng một ý như là nhân nghĩa và vật cùng một thể của Trình Hạo đều đã thủ tiêu ranh giới giữa chủ quan và khách quan, cho rằng tâm không chỉ là phạm trù nhận thức luận, mà đồng thời cũng là phạm trù bản thể luận, cho nên nhấn mạnh rằng không thể chỉ giới hạn tâm ở trong mặt nhận thức, như vậy sẽ cho tâm là nhỏ, cho tính là lớn, vì thế mà sẽ không phù hợp với tư tưởng tâm tức tính.

2 - *Tâm và thiên (trời)*. Cái gọi là thiên tức là "Từ lí mà gọi nó là thiên" (Tự lí ngôn chi vị chi thiên) ("Di thư". Quyển 22. Thượng). Thiên tức là lí, hai cái đó gộp lại cũng gọi là thiên lí. Về quan hệ giữa tâm và thiên, Trình Hạo nói: "Một mình tâm thì là thiên") ("Di thư". Quyển 2. Thượng). Ông đặt hai cái đó ngang hàng trực tiếp với nhau và cho rằng cái tâm chủ thể chính là cái thiên bản thể, điều

này khớp với qui định nhiều hàm nghĩa mà hai ông đã dành cho phạm trù tâm. Trình Di cũng đặt tâm, tính, thiên ngang bằng nhau và cho rằng tâm chẳng khác gì thiên. Tâm cũng vậy, tính cũng vậy, thiên cũng vậy, không phải là có khác nhau (Tâm dã, tính dã, thiên dã, phi hữu dị dã) ("Di thư. Quyển 25), và kế thừa tư tưởng của Mạnh Tử, không đơn thuần nói tận đến được tâm, mà là đem kết hợp giữa tận đến được tâm (tận tâm) với biết được tính (tri tính), biết được trời (tri thiên) lại với nhau. Ông nêu ra: "Đại để bẩm sinh ở trời gọi là tính, mà chủ là ở tâm, người tài tận được đến tâm tức là tri được tính, tri được tính tức là tri thiên vậy. "(Đại để bẩm vu thiên việt tính, nhi sở chủ tại tâm. Tài tận tâm tức thị tri tính, tri tính tức thị tri thiên hĩ) ("Di thư". Tập 18). Trong mối quan hệ lôgíc này thì tâm, tính thiên là thống nhất với nhau.

III - Sự khác nhau trong lí luận về "tâm" của Nhị Trình.

Nhị Trình là những người đặt nền móng cho Lí học thời Tống. Trong kết cấu lôgíc triết học của hai ông thì những nhận thức và lí giải về hàm nghĩa của tâm cũng như mối quan hệ giữa tâm với các phạm trù khác, về đại thể là nhất trí với nhau, nhưng giữa hai ông cũng có một số khác nhau cụ thể. Nhìn chung mà nói, so với Trình Di thì Trình Hạo nhấn mạnh ý nghĩa bản thể của tâm hơn ông, nhấn mạnh sự hợp nhất trực tiếp giữa tâm với các phạm trù bản thể, làm cho bản thể vũ trụ mang sắc thái chủ thể, tính chủ thể của tâm tương đối trong sáng, đúng đắn. từ đó đã khơi gợi ra triết học Lí chủ thể của Lục, Vương. Còn Trình Di thì nhấn mạnh tinh thần khách thể như lí, đạo làm bản thể vũ trụ, đồng thời với việc nói tâm, tính, thiên không khác nhau, thì ở ông lại có khuynh hướng khách thể hóa cái tâm. Tư

tưởng của Trình Di đã ảnh hưởng đến Chu Hi. Chu Hi đã xây dựng nên hệ thống Triết học Lí tuyệt đối dựa trên cơ sở tư tưởng của Trình Di và tâm ở đây tồn tại chủ yếu với tư cách chủ thể nhận thức, và có những ý kiến khác với Triết học Lí chủ thể. Có thể thấy những chỗ khác nhau nào đấy trong lí luận về tâm của Triết học Nhị Trình diễn biến dần về sau thành sự tách biệt giữa Triết học Lí tuyệt đối và Triết học Lí chủ thể, đấy là điều mà bản thân Nhị Trình ban đầu có nghĩ tới, nhưng chưa đạt được. Đương nhiên, giới hạn giữa Triết học Lí tuyệt đối của đời sau với Triết học Lí chủ thể, ngoài việc mỗi bên tự hấp thu về mình ra về những mặt khác, tư tưởng của anh em Nhị Trình mỗi bên cũng đã hấp thụ những tư liệu tư tưởng cần thiết cho mình.

Sự khác nhau cụ thể trong lí luận về "tâm" của Nhị Trình biểu hiện ở chỗ: Trình Hạo, trên cơ sở "Lí và tâm là một", đã nhấn mạnh cả hai là một vật, "tâm là lí, lí là tâm" ("Di thư". Quyển 13), và cho rằng hai cái đó là một, đã chủ thể hóa cái bản thể, khơi nguồn đầu tiên cho tư tưởng "Tâm tức lí" trong Tâm học Lục - Vương. Mặt khác, trên cơ sở tâm, tính, thiên tương thông với nhau, ông còn nhấn mạnh tận tâm thì tri tính, tri tính thì tri thiên, mà thiên và tính không thể tìm ở bên ngoài, mà nó chỉ bao hàm trong tâm thôi. Ông nêu ra: "Một mình tâm thì là thiên, tận tâm thì tri tính, tri tính thì tri thiên, nhận lấy ngay tại chỗ, chứ không thể tìm ở ngoài được" ("Di thư" - Quyển 2, Thượng). Tìm tâm ở bên trong thì nắm vững được tính, thiên. Tư tưởng tìm tính, tìm thiên không thể ở ngoài tâm đó là sự kế thừa tư tưởng của Mạnh Tử, nó thể hiện đặc điểm lí

luận về tâm của Trình Hạo, có phần khác với tư tưởng của Trình Di.

Trình Di, trên cơ sở "Lí và tâm là một", đã chú trọng việc làm thông suốt cái tâm một người với cái tâm trời đất, sự chuyển hóa từ cái lí một vật thành cái lí vạn vật. "Cái tâm một người tức cái tâm trời đất, cái lí một vật tức cái lí vạn vật" (Như trên). Tuy rằng tâm một người đã thể hiện tâm trời đất, song tâm trời đất, đối với tâm một người mà nói, thì vẫn là cái khách quan, không phụ thuộc vào tâm chủ quan của con người. Khuynh hướng khách quan hóa cái tâm như vậy là đặc điểm của lí luận về tâm của Trình Di Tiến thêm một bước, Trình Di cho rằng: Trời đất là vô tâm, sự biến hóa của trời đất là vô ý chí, tâm của thánh nhân không làm cái gì đối với sự biến hóa đó. "Thiên địa vô tâm nhi thành hóa, thánh nhân hữu tâm nhi vô vi" (Trời đất vô tâm mà hóa thành, thánh nhân hữu tâm mà vô vi) ("Kinh thuyết". Quyển 1). Tâm không liên quan gì với sự biến hóa của trời đất, điều này đã làm mờ nhạt ý nghĩa bản thể của tâm. Trình Di không chỉ nói tâm và thiên tương thông, mà cũng nói đến cả tâm và thiên khác nhau: "Thánh nhân gốc thiên (trời), Thích Thị gốc tâm". ("Di thư". Quyển 21, Hạ). Phật giáo lấy tâm làm gốc, thánh nhân lấy trời làm gốc, mỗi bên nặng về một phía. Từ đó cũng thấy sự khác nhau giữa tâm và thiên. Điều này có khác với tư tưởng cầu trời không thể ở ngoài tâm của Trình Hạo.

Lí luận về "tâm" của Nhị Trình mặc dù có một số khác biệt đó, nhưng sự phân chia đó của hai ông không tuyệt đối. Điều này đã ảnh hưởng đến Chu Hi và Lục Cửu Uyên, nên Triết học Chu-Lục tuy lấy lí tuyệt đối và lí chủ thể để phân định, nhưng giới hạn giữa hai bên cũng không phải là

tuyệt đối, mà trong lí có tâm, trong tâm có lí, trong khi ở mỗi bên nhấn mạnh về một mặt nào đấy thì đồng thời cũng đã dung nạp một số tư tưởng nào đấy của đối phương.

IV- Biện luận về tâm của Trình Di và Lã Đại Lâm.

Lã Đại Lâm (khoảng 1042 - 1090) tự Dư Thúc, đầu tiên học Trương Tải, sau học Nhị Trình, cùng với Du Tạc, Dương Thời, Tạ Lương Tá và được gọi chung là bốn đại đệ tử của sân Trình. Lã Đại Lâm và Trình Di đã có cuộc tranh luận xung quanh những nhận thức khác nhau về tâm. Cuộc tranh luận này có ảnh hưởng rất sâu xa, cả Hồ Hoằng, Chu Hi, Trương Thức... đều có chịu ảnh hưởng. Làm rõ nội dung cuộc tranh luận này, có thể hiểu thêm quan điểm của Trình Di về tâm.

Cuộc tranh luận này liên quan với chữ "Trung". Lã Đại Lâm đầu tiên nêu ra việc lấy cái tâm xích tử (con đỏ) làm cái vị phát (chưa phát) cái trung (ở giữa), đồng thời cho tâm là vị phát, lấy cái tâm vị phát ứng với vạn vật biến hóa, khiến cho nó không rời nguyên tắc "Trung" tức đạo. Lã Đại Lâm nói: "Cái vị, phát mừng giận buồn vui là cái tâm xích tử (con đỏ). Khi nó vị phát, cái tâm này chí hư, không chút thiên lệch, nên gọi nó là trung. Lấy cái tâm này ứng với sự biến đổi của vạn vật thì làm gì mà không phải là trung" (Hỉ nộ ai lạc chi vị phát, tắc xích tử chi tâm. Đương kì vị phát, thử tâm chí hư, vô sở thiên ỷ, cố vị chi trung. Dĩ thử tâm ứng vạn vật chi biến, vô văng nhi phi trung hĩ) ("Dữ Lã Đại Lâm luận Trung thư", "Văn tập", Quyển 9). Trình Di đã phê phán điều đó: ""Cái vị phát mừng giận buồn vui gọi là trung". Cái tâm xích tử đã phát mà chưa xa với trung nếu liền gọi nó là trung, thì như vậy là không hiểu được cái gốc lớn" ("Hỉ nộ ai lạc vị phát vị chi trung". Xích tử chi tâm,

phát nhi vị viễn vu trung, nhược tiện vị chi trung, thị bất thức đại bản dã) (Như trên). Lấy cái tâm xích tử làm cái vị phát, cái trung, là không hiểu được cái gốc lớn. Đồng thời với cái đó, Trình Di lấy tâm làm cái dĩ phát (đã phát). Nhận thức khác nhau về tâm của hai ông Trình Di và Lã Đại Lâm quan hệ đến sự lí giải khác nhau của hai ông về cái tâm xích tử. Trình Di cho rằng cái tâm xích tử khác với cái tâm thánh nhân. "Có người hỏi: "Cái tâm xích tử với cái tâm thánh nhân có gì khác nhau?". Tử (Trình Di) nói: "Cái tâm xích tử đã phát, phát mà rời bỏ đạo chưa xa. Tâm thánh nhân như kính sáng, như nước lắng trong" (Hoặc vấn: "Xích tử chi tâm dữ thánh nhân chi tâm hà dĩ dị". Tử (Trình Di) viết: "Xích tử chi tâm, dĩ phát, phát nhi khứ đạo vị viễn dã. Thánh nhân chi tâm, như minh kính, như chỉ thủy") ("Túy ngôn". Quyển 2). Còn Lã Đại Lâm thì cho rằng cái tâm xích tử giống cái tâm thánh nhân. "Đại Lâm đầu tiên cho rằng cái tâm xích tử chỉ dùng chọn lấy cái thuần nhất, không giả dối, giống như thánh nhân. Có lẽ nghĩa của Mạnh Tử cũng vậy". ("Dữ Lã Đại Lâm luận Trung thư", "Văn tập", Quyển 9). "Đại Lâm lấy tâm xích tử làm cái vị phát, còn tiên sinh thì lấy cái tâm xích tử làm cái dĩ phát (đã phát) (Như trên). Và cứ thế mà tranh luận với Trình Di. Lã Đại Lâm nói: "Thầy dạy: "Cái tâm xích tử có thể gọi là hòa, không thể gọi là trung". Đại Lâm nghĩ rằng gọi là hòa là chỉ cái đã phát. Nay gọi là cái tâm xích tử là nói khi nó chưa phát ra (vị phát), còn thuần nhất không có giả dối, không thiên lệch, có thể gọi là trung. Nếu nói đã phát thì e không thể gọi là tâm được" (Lai giáo vân: "Xích tử chi tâm khả vị chi hòa, bất khả vị chi trung". Đại Lâm tư chi, sở vị hòa giả, chỉ dĩ phát nhi ngôn chi. Kim ngôn xích tử chi tâm, nãi luận kì vị phát chi tế, thuần nhất vô nguỵ, vô

sở thiện ỷ, khả dĩ ngôn trung. Nhược vị dĩ phát, khủng bất khả ngôn tâm) (Như trên). Trình Di cho rằng, cái tâm xích tử gọi là cái hòa đã phát, không thể gọi là cái trung chưa phát được. Lã Đại Lâm không đồng ý quan điểm của thầy mình, ông cho rằng tâm xích tử gọi là cái trung chưa phát, không thể coi tâm là cái đã phát được. Ông đã đề nghị giải đáp điều mình còn hoài nghi về Thuyết "tâm" của Trình Di: "Thầy nói phàm những cái gọi là tâm đều chỉ cái đã phát. Vậy thì trước khi chưa phát có thể gọi là vô tâm (không có tâm) được chăng? Còn trộm nghĩ trước khi chưa phát, thể tâm rõ ràng là còn tồn tại, khi đã phát thì là cái dụng của tâm vậy". (Tiên sinh vị phàm ngôn tâm giả, giai chỉ dĩ phát nhi ngôn. Nhiên tắc vị phát chi tiên, vị chi vô tâm khả hồ? Thiết vị vị phát chi tiền, tâm thể chiêu chiêu cụ tại, dĩ phát nãi tâm chi dụng dã). (Như trên). Lã Đại Lâm chỉ ra rằng, nếu lấy tâm làm cái đã phát, thì trước cái chưa phát sẽ không có tâm tồn tại. Ông cho rằng tâm là cái chưa phát, trước khi chưa phát, thể tâm rõ ràng là có tồn tại, còn khi đã phát thì là cái dụng của tâm, là biểu hiện cái thể của tâm, chứ không phải là bản thân tâm. Qua việc đề nghị giải đáp điều mình còn hoài nghi của Lã Đại Lâm đối với Trình Di, có thể thấy, hai ông không những có lí giải khác nhau về cái tâm xích tử, mà còn có những nhận thức khác nhau về tâm. Qua phê bình của La Đại Lâm, Trình Di thừa nhận quan điểm của mình có vấn đề, và về cơ bản, tiếp thu quan điểm của Lã Đại Lâm, và sửa tâm là cái đã phát thành tâm kiêm thể dụng. Trình Di nói: "Phàm cái được gọi là tâm đều là chỉ cái đã phát, nói như vậy cố nhiên là chưa thỏa đáng. Tâm chỉ có một vậy, chỉ về thể là khi nó yên lặng bất động vậy; còn chỉ về dụng, là khi có nguyên nhân mà sinh ra cảm thông với thiên hạ vậy" (Phàm ngôn tâm giả,

chỉ dĩ phát nhi ngôn, thử cố vị đáng. Tâm nhất dã, hữu chỉ thể nhi ngôn giả, tịch nhiên bất động thị dã, hữu chỉ dụng nhi ngôn giả, cảm nhi toại thông thiên hạ chi cố thị dã) (Như trên). Cuộc biện luận về tâm của Trình Di và Lã Đại Lâm đã thể hiện được phong khí (không khí và phong cách) học thuật tự do tranh luận, chất vấn, khêu gợi lẫn nhau giữa thầy và trò trong sân Trình.

Cuộc tranh luận này đã làm cho người đời sau coi trọng, tư tưởng của những người như Chu Hi cũng chịu ảnh hưởng của nó. Đánh giá của Chu Hi về cuộc tranh luận này là: "Ông Lã nói trên những nét lớn cũng phải, chỉ không phù hợp là đã cài mấy chữ" cái tâm xích tử" đó mà thành có lỗi đáng chê thôi. (Lã thuyết đại khái diệc thị, chỉ bất hợp tương" (xích tử chi tâm" nhất cú tháp tại ná lí, tiện tác bệnh) ("Chu Tử ngữ lục". Quyển 97). Ông cho rằng quan điểm của Lã Đại Lâm về cơ bản là đúng, chỉ lời nói về cái tâm xích tử là có sai sót đáng chê thôi, điều này đã gián tiếp phủ định quan điểm của Trình Di trước kia vẫn cho tâm là cái đã phát.

Sau đó, các nhà lí học và các học phái thời Tống - Minh đều tìm kiếm những tư liệu và căn cứ tư tưởng từ Nhị Trình để rồi hoặc kế thừa phát huy, hoặc đề cao, gọt bỏ, cải tạo, nhằm phát triển tư tưởng về tâm trên cơ sở của Nhị Trình. Việc nêu ra lí luận về tâm của Nhị Trình đã thúc đẩy sự phát triển phạm trù tâm trong nền Triết học Trung Quốc.

Trong thời kì Bắc Tống, trên cơ sở phê phán lí luận về tâm của Phật giáo, kế thừa tư tưởng Nho gia trước kia, các nhà tư tưởng đã đề ra hàng loạt lí luận mới mang đặc trưng thời đại. Mặc dầu có một số tư tưởng trong đó chưa thành thục, song đã đặt nền móng cho sự phát triển phạm trù tâm sau này.

Thiệu Ung với tư tưởng Tâm là thái cực đã khơi dòng đầu tiên về Tâm học thời Tống - Minh, nhưng vì ông chịu ảnh hưởng Đạo giáo, không thật nêu bật được hàm nghĩa luân lí của tâm bản nguyên.

Nhị Trình và Trương Tải đều coi tâm là chủ thể nhận thức, nhấn mạnh tâm có các thuộc tính tri giác, tư lự (suy xét) vốn có. Nhưng Nhị Trình đặt ngang nhau giữa tâm và lí, giữa tâm và tính, làm cho tâm chủ thể đã có ý nghĩa lí bản thể. Còn Trương Tải, với tư tưởng "Tâm từ vật mà có", thì lấy thế giới vật chất khách quan làm nguồn gốc sinh ra nhận thức của tâm, tâm là chủ thể nhận thức, không có ý nghĩa của phạm trù bản thể. Đó là sự khác nhau trong lí luận về tâm của Nhị Trình và Trương Tải.

Lý luận về tâm của Trương Tải coi trọng nhận thức lí tính, lại khẳng định tầm quan trọng của việc nghe nhìn, chủ trương hợp giữa trong và ngoài, liên hệ tâm với các khi quan cảm giác như tai mắt, đó là đặc điểm của nhận thức luận của ông; nhưng cũng còn tồn tại mặt hạn chế là quá khuếch đại tác dụng của cái biết (tri) đức tính. Tư tưởng tâm nhờ cảm quan mà biết được lí của vật của Tuân Tử có ảnh hưởng nhất định đối với Trương Tải cũng như đối với Vương Đình Tương sau này.

CHƯƠNG VI
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI KÌ NAM TỐNG

Do có sự xâm nhập của các dân tộc phương Bắc, chính quyền Vương triều nhà Tống đã di chuyển về phía Nam, tạo nên cục diện ngang nhiên đối địch Nam Bắc: Tống - Kim, Tống - Nguyên. Bối cảnh thời đại đặc biệt đó phản ánh vào giới học thuật, đã làm xuất hiện bộ mặt tư tưởng: một mặt, nhấn mạnh sự phân biệt giữa người Hoa và các ngoại tộc, yêu cầu chỉ đạo bằng các nguyên tắc nghĩa lí như tam cương ngũ thường để thống nhất tư tưởng mọi người lại với nhau; mặt khác, lại nhấn-mạnh đoàn kết nhân tâm, phát huy tác dụng của bản tâm. Thế là Triết học theo trường phái lý tuyệt đối mà đại diện là Chu Hi đã nêu ra lý luận về tâm như: sự khác nhau giữa tâm đạo và tâm người (nhân tâm). "Tâm thống tính tình", tâm tính có khác nhau, triết học phái duy chủ thể mà đại diện là Lục Cửu Uyên đã nêu ra lý luận về tâm như: "Tâm ta tức là vũ trụ", "Tâm tức lí", tâm tính không khác nhau. Họ đã đại diện cho hai trường phái lớn của học thuyết về tâm thời Nam Tống. Còn lý luận về tâm của Trương Thức, Lã Tổ Khiêm v.v... thì có sắc thái điều hòa giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên.

Tiết I- Tư tưởng Tâm gốc ở thiên tính của Hồ Hoằng

Hồ Hoằng là nhân vật mở đầu học phái Hồ Tương. Triết học của ông lấy tính và đạo làm phạm trù cao nhất. Trong

hệ thống triết học của ông, tâm chủ yếu là một phạm trù nhận thức luận; cũng có hàm nghĩa đạo đức nhân nghĩa. Hồ Hoằng đã nêu ra tư tưởng tâm gốc ở thiên tính, "tính thể tâm dụng"; đã phê phán các quan điểm "tâm sinh vạn pháp" của Phật giáo và bàn về tâm mà thoát ly lí luận Nho gia. Học thuyết về tâm của Hồ Hoằng có nét đặc sắc riêng, đã có ảnh hưởng quan trọng đối với giới tư tưởng thời Nam Tống.

I - Tâm duy tri lí trong thiên hạ

1 - Có tâm thì có tri giác. Hồ Hoằng cho rằng, tâm là chủ thể nhận thức, có công năng nhận thức và phản ánh sự vật.

"Có tâm thì có tri, không có tâm thì không có tri" (Hữu thị tâm đắc hữu tri, vô thị tâm tắc vô tri) ("Tri ngôn. Hảo ác". Xem "Hồ Hoằng tập", sau đây cũng vậy). Cái gọi là tri tức tri giác và nhận thức, có tâm thì có tri, công năng nhận thức là cái vốn có của bản thân tâm. Hồ Hoằng coi công năng nhận thức của người là sự phản ánh của tâm đối với ngoại vật, Tâm con người ứng với vạn vật, giống như nước soi bóng vạn tượng "(Nhân tâm ứng vạn vật, như thủy chiếu vạn tượng). ("Tri ngôn. Đại học"); Sự phản ánh này phản ánh bộ mặt vốn có của sự vật giống như nước soi bóng vạn tượng và gương soi được hình người. "Lòng người nhân nghĩa như tấm gương soi, người đẹp soi vào thì đẹp kẻ xấu soi vào thì xấu. Mà nó là đẹp thì sao không gọi là đẹp? mà nó là xấu thì sao không gọi là xấu? (Nhân giả chi tâm như giám, nghiên giả lai tắc nghiên, xú giả lai tắc xú. Phương kì nghiên dã, ô đắc bất vị chi nghiên? Phương kì xú dã, ô đắc bất vị chi xú?) ("Luận ngũ chỉ nam"). Sự vật khách quan

đẹp xấu quyết định sự phản ánh của tâm về sự vật là đẹp hay xấu. Như thế là trong quan hệ giữa tâm và vật, Hồ Hoằng cho rằng hai cái không thể tách rời nhau được. Có trong thì có ngoài, có ta thì có vật (Hữu nội tắc hữu ngoại, hữu ngã tắc hữu vật) (Như trên), tâm đối ứng với vật mà không thoát li nhau. "Nếu tâm tách biệt tích thì đúng là vạn vật trời đất không quản nhau vậy". ("Tri ngôn. Phân hoa"), phản đối việc tách rời tâm và vật. Một mặt, ông coi quan hệ giữa tâm và vật là sự phản ánh của chủ quan đối với khách quan; mặt khác, lại khuếch đại vô hạn tác dụng năng động của tâm, đặt vạn vật vào vòng chi phối của cái tâm. "Cái tâm này cai quản (tể chế) vạn vật" ("Bất tức trai ký"). Về nguồn gốc vạn vật, Hồ Hoằng vẫn lấy thiên tức tính lan nguồn gốc (bản nguyên) của vũ trụ, chứ không lấy tâm làm nguồn gốc (bản nguyên) của vạn vật, "vạn vật do trời sinh ra, vạn sự do tâm chủ quản" ("Tri ngôn. Tu thân"), điều đó đã có thể nói rõ quan hệ trời sinh ra vật, tâm chủ quan sự.

2 - *Tâm duy trì lí trong thiên hạ.* Tâm với tư cách chủ thể nhận thức, là một loại nhận thức lí tính; đối tượng nhận thức của nó là lí, nhưng tâm tồn tại không tách rời các khí quan cảm giác như tai mắt v.v... "Miệng đọc sách người xưa, mắt nhìn sự việc ngày nay, tâm duy trì lí trong thiên hạ" (Khẩu tụng cổ nhân chi thư, mục đô kim nhật chi sự, tâm duy thiên hạ chi lí) ("Dữ Ngô Nguyên Trung"). Cái gọi là lí ở đây là chỉ qui luật của vạn sự vạn vật và nguyên tắc đạo đức nhân luân. Song, năng lực nhận thức của tâm phải thông qua các giác quan như tai mắt v.v... mà phát huy tác dụng, tách rời các giác quan này, tâm không thể liên hệ với ngoại vật được và như vậy cũng không thể nhận thức sự vật

và lí của sự vật được. "Tai mắt là cái nhờ đó mà tâm lưu thông được. Nếu mắt không nhìn được hình vật, tai không nghe được hình vật thì sao còn dùng đến tai mắt làm gì! Dù bên trong có cái tâm đại công chí chính cũng không ai nêu lên được; dù bên ngoài có việc che giấu lừa bịp thì cũng không ai nhận biết được. Đúng là toàn thân bất toại, ngồi chờ chết vậy. "(Phù nhĩ mục giả, tâm chi sở dĩ lưu thông dã. Nhược phù mục hình cụ nhi bất năng kiến, nhĩ hình cụ nhi bất năng văn, tắc diệc hề dụng phù nhĩ mục chi quan tai! Nội tuy hữu đại công chứ chính chi tâm, thục dữ tuyên chi; ngoại tuy hữu mông tế khi đãi chi sự, thục dư Tri chi. Thị nhất thân toại phế, tọa nhi đãi tệ dã) (Như trên). Như vậy, các khí quan tai mắt là khâu trung gian làm cho tâm và ngoại giới lưu thông; nếu tai không nghe thấy, mắt không trông thấy, không những không có được bất cứ một nhận thức nào mà còn làm cho người trở nên tàn phế, chờ chết thôi. Như vậy, là đã coi trọng tác dụng của các giác quan tai mắt trong quá trình nhận thức.

Xuất phát từ quan điểm cho tâm là nhận thức lí tính, Hồ Hoằng đã đề ra tư tưởng tâm vô sinh tử. "Có người hỏi: "Tâm có tử sinh không?". Xin trả lời: "Vô tử sinh". Hỏi: "Vậy thì người chết; tâm của họ ở đâu?" Xin trả lời: "Anh đã biết nó chết rồi, mà còn hỏi ở đâu nữa". Lại có người hỏi: "Chỉ cái gì vậy?" Xin trả lời: "Nghĩ là không chết, biết vậy rồi, lại còn hỏi gì nữa?" Hoặc là chưa đạt. Hồ Tử cười nói: "Ôi chao! Anh dấu đấy thôi. Anh không nhìn tâm bằng hình mà nhìn tâm bằng tâm thì biết nó vậy"" (Hoặc vấn: "Tâm hữu tử sinh hồ? "Viết: "Vô tử sinh". Viết: "Nhiên tắc nhân tử, kì tâm an tại?" Viết: "Tử kì tri kì tử hĩ, nhi vấn an tại tà". Hoặc viết: "Hà vị dã?" Viết: "Phù duy bất tử, thị

dĩ tri chi, hựu hà vấn yên?" Hoặc giả vị đạt. Hồ Tử tiếu viết: Thậm tai! Tử chi mông dã. Tử vô dĩ hình quan tâm, nhi dĩ tâm quan tâm, tắc tri chi hĩ) ("Hồ Tử Tri ngôn nghi nghĩa"). Nhìn tâm bằng hình thì tâm có tử sinh; nhìn tâm bằng tâm thì tâm không có tử sinh. Cái tâm hữu hình tồn tại trong thân thể con người sẽ chết đi theo cái chết của con người; còn cái tâm với tư cách tinh thần chủ quan của con người, tức nhận thức lí tính thì lại không chết đi theo cái chết của con người, tinh thần của con người là cái không có tử sinh. "Nhìn tâm bằng tâm", ở đây chính là xuất phát từ nhận thức lí tính của tâm mà nhận thức tâm, chứ không phải là xuất phát từ hình thể của tâm mà quan sát tâm.

3- Tâm không có bất nhân. Tâm có thuộc tinh đạo đức nhân nghĩa, đó lại là một qui định nữa của phạm trù tâm trong triết học Hồ Hoằng. Ông nói: "Trộm nói rằng: Người thì có bất nhân, nhưng tâm thì không có bất nhân. Chỗ ước đoán quan trọng này quả không chút nào sai". (Thiết vị nhân hữu bất nhân, tâm vô bất nhân. Thứ yếu ước xứ, bất khả hào li sai) ("Luận ngữ chỉ nam"). Tâm tức là nhân; người có thể có bất nhân. Người thì có bất nhân, nhưng tâm thì không có bất nhân. Hồ Hoằng đã trực tiếp khơi thông dòng suối nhân và tâm. "Cái gì gọi là nhân? Đấy là tâm vậy" (Hà vị nhân? Tâm dã) ("Thượng quang Nghiêu Hoằng đế thư"). Nhưng Hồ Hoằng lại chia tâm ra làm tâm dục vọng và tâm đạo, cái nhân này có mối liên hệ với tâm đạo, đối lập với tâm dục vọng. "Nhân chính là tâm con người vậy. Tâm chỉ là một vậy, mà lại có tâm dục vọng, có tâm đạo đấy" (Nhân, nhân tâm dã. Tâm nhất dã, nhi hữu dục tâm yên, hữu đạo tâm yên) (Như trên). Ông yêu cầu người ta kìm nén dục vọng để xem xét kĩ đạo của mình

nhằm khôi phục lương tâm tức là bản tâm thân. Hồ Hoằng xuất phát từ tư tưởng nhân tức tâm, đã chủ trương: "Muốn trở thành người cầu nhân trước hết phải hiểu biết về tâm; trung thành bao dung được cả là cái tâm trời đất vậy; người trung thành bao dung được như vậy thì đó là phương pháp cầu nhân." (Dục cầu nhân giả tất tiên thức tâm, trung thứ giả thiên địa chi tâm dã, nhân nhi chủ trung hành thứ, cầu nhân chi phương dã) ("Luận ngữ chỉ nam"). Hiểu biết về tâm là tiền đề của việc cầu nhân; đồng thời lấy nội hàm của nhân tức trung thành bao dung làm tâm trời đất, làm cho quan niệm đạo đức của xã hội loài người được mở rộng phổ biến vào trong trời đất tự nhiên. Nhân vừa là nhân tâm, lại là thiên tâm, "nhân là thiên tâm" ("Tri ngôn. Hán văn"). Như vậy, thông qua nhân mà liên hệ trời với người, chủ quan với khách quan và xuất phát từ luận thuyết "Tâm vô bất nhân". Hồ Hoằng cũng đã đi đến chỗ hợp nhất trời và người.

II - Quan hệ giữa tâm với tính, đạo.

1- Tâm gốc ở thiên tính. Về quan hệ giữa tâm và tính, Hồ Hoằng cho rằng, tính là phạm trù cao nhất, là bản thể của vũ trụ; Tâm phụ thuộc tính, lấy tính làm căn cứ để tồn tại. "Cái tâm này gốc ở thiên tính không thể mất đi được, đạo nghĩa mầu nhiệm tinh vi là ở cái đúng, cái phải". ("Dữ Nguyên Trọng Huynh thư"). Thiên và tính hợp lại gọi là thiên tính, thiên tính là nguồn gốc (bản nguyên) của tâm, gốc của tâm là ở tính. Do chỗ tâm lấy thiên tính làm gốc nên Hồ Hoằng chủ trương: "Tận kì tâm dĩ thành ngô tính" (Tận tới được tâm của nó để thành tính của ta) ("Hoàng Vương đại kì luận. Chu lê lễ lạc"), tận tới được tâm mục đích là để thành tính. Đồng thời ông còn nêu: "Tâm cùng kì lí, tắc khả dữ ngôn tính" (Tâm cùng được tới lí của nó

thì cũng có thể gọi là tính) ("Tri ngôn. Phân hoa"), cùng được tới lí bằng tâm là tiền đề để nói tính. Ở đây, tâm đều phụ thuộc tính.

"Cái tâm mà biết được trời đất, làm chủ được vạn vật là để thành cái tính vậy". ("Hồ Tử Tri ngôn nghi nghĩa"). "Khí lưu hành thì tính là chủ, tính lưu hành thì tâm là chủ" (Khí chi lưu hành, tính vi chi chủ; tính chi lưu hành, tâm vi chi chủ) ("Tri ngôn - Sự vật"). Tâm là chủ vạn vật mà thành tính, không phải là nói tâm sinh ra vạn vật, mà là chỉ tâm nhận thức được vạn vật, từ đó mà khống chế được vạn vật. Thành tính là làm cho tính hiển hiện ra, nhưng không tận tới được tậm thì không có cách gì biểu hiện, không có cách gì tri tính được. Tính chi phối sự lưu hành khí hóa, sự hiển hiện và tác dụng của tính lại chịu ảnh hưởng tính năng động chủ quan của tâm, tâm có tác dụng đối với sự lưu hành của tính hay không. Một mặt, tâm gốc ở tính, lấy tính làm căn cứ tồn tại; mặt khác, tính năng động chủ quan của tâm lại có thể gây tác dụng đối với tính, ảnh hưởng đến sự lưu hành và hiển hiện của tính. Đấy là quan điểm của Hồ Hoằng khi bàn về quan hệ giữa tâm và tính.

2 - *Tính thể, tâm dụng.* Hồ Hoằng lấy tính làm thể, làm cái chưa phát; lấy tâm làm dụng, làm cái đã phát. "Thánh nhân chỉ rõ thể của nó là tính, chỉ rõ dụng của nó là tâm. Tính không thể không động, mà khi động thì là tâm rồi". ("Hồ Tử Tri ngôn nghi nghĩa"). Ông cho rằng tính là bản thể, tính động là tâm, tâm là biểu hiện và tác dụng của cái bản thể. Tư tưởng này bị Chu Hi và những người khác phê phán. Hồ Hoằng còn đem thể tính, dụng tâm gắn liền với cái chưa phát, đã phát. "Trộm nghĩ cái chưa phát chỉ có thể gọi là tính, cái đã phát thì gọi là tâm. Cho nên Y Xuyên

đã nói: Cho nên cái trung, nói là đoạn thể của tính trạng, mà không nói là đoạn thể của tâm trạng vậy". Thiết vị vị phát chỉ khả ngôn tính, dĩ phát nãi khả ngôn tâm. Cố Y Xuyên viết "Trung giả, sở dĩ trạng tính chi thể đoạn", nhi bất ngôn trạng tâm chi thể đoạn dã) ("Dư Tăng cát Phủ thư"). Trình Di trong khi tranh luận với Lã Đại lâm có nói, trung là thể, có thể dùng để hình dung tính, và lấy tâm làm cái đã phát. Hồ Hoằng chịu ảnh hưởng đó, đã nêu tư tưởng cho tính là cái chưa phát, tâm là cái đã phát, đặt tâm vào vai trò phụ thuộc tính nhằm nêu bật ý nghĩa bản thể của tính. Ông cho rằng khi nó chưa phát, tính tồn tại với tư cách bản thể; tính không thể không động, mà động là cái đã phát mà biểu hiện của nó là tâm, tâm là tác dụng của tính. Hồ Hoằng nhấn mạnh tâm tính mỗi cái một khác, không thể lẫn lộn. Điều này rõ ràng khác rất xa tư tưởng tâm tức tính của Nhị Trình, đặc biệt là của Trình Hạo. "Tâm Tính cố nhiên là tên gọi, nhưng tên gọi thực ra cũng biểu hiện rõ vậy. Về nghĩa thì mỗi cái một khác, cho nên tên gọi cũng có khác, khó có thể cứ lẫn lộn mãi thành một được. ... Đã là cái chưa phát thì e rằng khó chỉ nó là tâm được" (Tâm tính cố thị danh, nhiên danh giả, thực chỉ biểu trú dã. Nghĩa các bất đồng, cố danh diệc dĩ, nán trực hốn vi nhất sự dã. ... Kì dĩ vị phát, khủng nan chỉ vi tâm). (Như trên). Qua quan điểm của Hồ Hoằng nhấn mạnh tâm tính mỗi cái một khác, có thể nhận ra rằng tâm và tính không ngang nhau, tính là phạm trù cao nhất, tâm chỉ là sự hiển hiện và tác dụng của tính mà thôi. Từ đó, Hồ Hoằng còn đem ví quan hệ giữa tâm và tính giống như hình và tượng vậy: "Tính ví như nhiều nước thì tâm giống như dưới nước, tình giống như sóng lớn, dục như sóng gợn của nước". (Tính tỉ chư thủy hồ, tắc tâm do thủy chi hạ, tình do thủy chi lan,

dục do thủy chi ba láng) ("Tri Ngôn. Vãng lai"). Tính là nước, tâm, tình, dục là những biểu hiện khác nhau của nước, chúng hoặc là dưới nước, hoặc là sóng lớn của nước hoặc là sóng gợn của nước, đều là các loại biểu hiện của nước, nhất thống ở tính.

3- Tâm gốc ở thiên đạo. Về quan hệ giữa tâm và đạo, Hồ Hoằng cho rằng, tâm là chủ thể nhận thức, phản ánh sự biến hóa vô cùng của thiên đạo. Ông nói: "Tâm không chỗ nào không có, vốn là sự biến hóa của thiên đạo, thù ứng với thế tục, tham dự với trời đất, có khắp trong vạn vật". (Tâm vô bất tại, bản thiên đạo biến hóa, vị thế tục thù tạc, thàm thiên địa, bị vạn vật) "Hồ tử Tri ngôn nghi nghĩa"). Trong hệ thống triết học Hồ Hoằng, đạo có hàm nghĩa tương đương với tính, cùng là bản thể vũ trụ và là phạm trù cao nhất trong triết học của ông. Đạo lại tương thông với trời, "Trời, đấy là tên gọi chung của đạo vậy". ("Tri ngôn. Hán văn") Thiên đạo, gọi chung lại đã làm nổi bật tính bản thể của đạo. Quan hệ giữa tâm và đạo là quan hệ giữa chủ thể và bản thể, thiên đạo là gốc, tâm là sự phản ánh về sự biến hóa của thiên đạo. Tâm gốc ở đạo, là chỉ tâm lấy đạo làm nội dung, đạo có thể được tâm nhận thức, tâm đã nhận thức được đạo thì có thể tham dự với trời đất, có khắp trong vạn vật, hợp nhất với trời đất. "Cái tâm này kì diệu vô cùng, to hơn hẳn đạo. Chỗ kì diệu của nó là ở nơi ta, không theo nếp cũ của lớp người trước. Có được nó ở ngay trước mắt, vươn thẳng đứng với đất trời". (Thử tâm diệu vô phương, tử đạo đại vô phối. Diệu xứ quả tại ngã, bất dụng tập tiền bối. Đắc chi mi tiệp gian, trực dữ thiên địa đối) ("Thị Nhị Tử"). Tâm gốc ở thiên đạo, đạo lớn tâm cũng lớn, đắc đạo ở tâm, đó chính là mục đích của

nhận thức. Hồ Hoằng còn chỉ ra rằng: "Tâm do trời tạo ra mới thành tính" ("Thứ lưu tử câu quân"). Như vậy, có thể thấy tâm phụ thuộc vào trời hoặc đạo.

III - Phê phán tư tưởng Tâm sinh vạn pháp của Phật giáo.

Học thuyết về Tâm của Hồ Hoằng với nét đặc sắc tâm gốc ở tính, tính thể tâm dụng, trở thành một đối chiếu sáng rõ đối với Phật giáo, lấy tâm làm tông chỉ, nói về tâm mà xa rời tính và đạo. Ông đã phê phán tư tưởng "Tâm sinh vạn pháp" của Phật giáo. "Những nghi hoặc mù mịt không bao giờ hết được, còn những lí luận mà Thích Thị dẫn ra, lấy tâm làm tôn chỉ, tâm sinh vạn pháp, vạn pháp đều do tâm, tự diệt thiên mệnh, tất cả những cái đó cố nhiên là tư kỷ. Nghi hoặc nhỏ thì khó giải, mà lớn thì trở ngại sự phương trưởng; đây là sai lầm do không cùng được tới lí mà ra". (Hoặc tắc mang nhiên vô sở để chỉ, nhi vị Thích Thị sở dẫn, di tâm vi tông, tâm sinh vạn pháp, vạn pháp giai tâm, tự diệt thiên mệnh, cô vi kỷ tư. Tiểu hoặc nan giải, đại ngại phương trưởng, bất cùng lí chi quá dã). ("Tri ngôn. Âm dương"). Sai lầm của tư tưởng "Tâm sinh vạn pháp" là ở chỗ nó thoát li thiên mệnh, không cùng tới được lí, tách rời giữa thể và dụng, tâm và đạo. "Cái ham muốn suy nghĩ kia cố tìm ở tâm, mà không biết gì thiên đạo, cho nên nó nói vòng vo đủ thứ, bao gồm toàn những điều diệu kì tinh tế, không có gì không thông suốt, vậy mà hành động của nó thì lại đi ngược đạo trời đất, hủy diệt tam cương, tách rời thể và dụng, không thấu suốt gốc gọn, không đủ để mở mang cho người khác và hoàn thành sự vụ, cuối cùng chỉ là tà thuyết thôi". (Bỉ duy dục lực sách vu tâm, nhi bất trị thiên đạo, cố kì thuyết chu la bao quát cao diệu huyền

vi, vô sở bất thông, nhi kì hành tắc bối vi thiên địa chi đạo, luân diệt tam cương, thể dạng phân li, bản một bất quán, bất túc dĩ khai vật thành vụ, chung vi tà thuyết dã) ("Hoàng Vương đại kì luận. Tây Phương Phật giáo"). Cái tâm trong Triết học Phật giáo không bao gồm tam cương, đấy là sự khác nhau căn bản giữa nó với Nho học; Phật giáo tuy thấy tâm thể, nhưng làm xằng ngoài luân li, cuối cùng không phù hợp với đạo Khổng Mạnh, đó là tà thuyết. "Thích Thị ngầm thấy tâm thể, nên nói không có gì là không đều khắp. Nhưng chưa biết dừng đúng chỗ của nó, nên đã làm xằng ngoài luân li, không đủ để nói với đạo Khổng Mạnh" (Thích Thị khung kiên tâm thể, cố ngôn vi vô bất chu biến. Nhiên vị tri kì vu kì sở, cố ngoại luân li nhi vọng hành, bất túc dữ ngôn Khổng Mạnh chi đạo dã) ("Tri ngôn. Sự vật"). Ông chống lại tư tưởng Phật giáo nói về Tâm mà xa rời đạo và tính, cùng với tư tưởng lấy tâm làm nguồn gốc vũ trụ, chứ không phải lấy tính làm bản thể vũ trụ. "Nay Thích Thị không biết cùng lí tận tình, lấy thiên địa nhân sinh làm ảo tưởng. Cái Tâm này gốc ở thiên tính không thể xóa bỏ được thì cho là ảo vọng ngông cuồng, tuyệt đối mà lại bất vi thì đừng nói đến cái tính vi kì diệu gọi là đạo. Chưa biết cái gì mình nhằm chỉ là tâm thì sao lại cho là tâm được? Cái tính đã thấy thì sao lại cho là tính được? Nói thì cao siêu kì diệu vô cùng, tỉ mỉ hết sức mà làm thì không hợp nhân tâm" (Kim Thích Thị bất tri cùng lí tận tính, nãi dĩ thiên địa nhân sinh vi hoan hóa. Thử Tâm bản vu thiên tính bất khả ma diệt giả, tắc dĩ vi vọng tưởng thể tích, tuyệt nhi bất vi, biệt đàm tính diện giả vị chỉ đạo. Tắc vị tri kì sở chỉ chi tâm, tương hà dĩ vi tâm? sở kiến chi tính, tương hà khả dĩ vi tính? Ngôn tuy cùng cao cực vi, nhi hành bất túc hố nhân

tâm) ("Dữ Nguyên Trọng Huynh Thư"). Như vậy, là ông, một mặt đã phê phán Phật giáo không biết cùng lí tận tính mà lại bàn về tâm và tính; mặt khác đã nhấn mạnh tư tưởng "tâm gốc ở thiên tính". Tâm lấy tính làm gốc, phụ thuộc vào tính, đó chính là thực chất học thuyết về tâm của Hồ Hoằng.

Tiết II - Tâm thống tính tình của Chu Hi.

Chu Hi (1130 - 1200) đã kế thừa và phát triển tư tưởng tâm học trước kia của Trương Tải, Nhị Trình và xây dựng nên hệ thống tư tưởng "Tâm thống tính tình" có lôgíc chặt chẽ, nội dung phong phú, rộng rãi, sâu sắc. Học thuyết về tâm của Triết học Chu Hi có liên hệ với Triết học lí tuyệt đối của ông, đúng về tầm sâu lí luận và giá trị tư duy của nó mà nói thì đã đạt tới đỉnh cao của sự phát triển phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc; so sánh nó với tâm học của Lục Cữu Uyên mà nói, thì mỗi bên đại diện cho một phương hướng khác nhau của sự phát triển phạm trù tâm. Về những mặt qui định nội hàm và thuộc tính của tâm cũng như mối liên hệ lôgíc giữa tâm với các phạm trù khác, Chu Hi đã đề ra hàng loạt những kiến giải độc đáo, làm phong phú và phát triển học thuyết về tâm của Nhị Trình, hình thành sự đối chiếu rõ ràng với tâm học giản dị gọn nhẹ của Lục Cữu Uyên cùng thời. Tâm Học của họ Lục tuy có ý nghĩa khơi dòng đầu tiên của trào lưu tư tưởng tâm học Lục - Vương trong lịch sử phát triển phạm trù tâm trong Triết học Trung Quốc, nhưng đúng về tầm sâu tư duy lí luận và giá trị học thuật của sự phát triển phạm trù tâm mà nói, thì còn kém xa học thuyết về tâm của Chu Hi. Nhưng, đúng và quan điểm toàn cục của nền học thuật thời

Tổng mà xét, thì học thuyết về tâm của hai ông đã bổ sung cho nhau và mỗi bên đều đã có đóng góp cho sự phát triển lịch sử của phạm trù tâm.

I - Tâm hư linh, vô hình ảnh.

1 - Tâm là tri giác suy xét. Chu Hi nói: "Có tri giác gọi là tâm" ("Chu Tử Ngữ loại". Quyển 14; dưới đây gọi tắt là "Ngữ loại"). Tri giác là cảm giác sinh ra do khí quan cảm giác của người tiếp xúc với ngoại vật. "Những cái nghe nhìn thông minh, vận dụng được, đều là có cái tri giác này" (Thông minh thị thính, tác vi vận dụng, giáo thị hữu giá tri giác) ("Ngữ loại", Quyển 60) Cảm giác là công năng cảm biết sự vật của tâm. "Vật đến mà biết, cái biết là cái cảm của tâm vậy". ("Nhạc kí động tĩnh thuyết", "Chu Văn Công Văn tập", Quyển 67; dưới đây gọi tắt là "Văn tập"). Tri giác là thuộc tính của tâm, nó là sản phẩm của sự tiếp xúc của các bộ phận trong cơ thể con người với sự vật bên ngoài. "Tâm là tri giác con người, là cái làm chủ ở thân thể mà ứng sự vật vậy". ("Đại Vũ mô giải", "Văn tập", Quyển 65). Chu Hi lại còn phân tích tỉ mỉ tri giác: "Tri là biết một việc này, giác là cái bỗng nhiên tự lí hội được" (Tri thị tri thử nhất sự, giác thị hốt nhiên tự lí hội đắc) ("Ngữ loại", Quyển 58), "cái tri là nhờ sự nhờ vật mà đều có thể tri (biết); còn giác thì có sự giác ngộ trong tâm mình" (Tri giả nhân sự nhân vật giai khả dĩ tri, giác tắc thị tự tâm trung hữu sở giác ngộ) (Như trên). Tri là sự hiểu biết thu nhận được đối với sự vật nào đó khi tiếp xúc với nó; giác là trên cơ sở của tri, có giác ngộ trong tâm, lí hội thêm đối với sự vật và hình thành kiến giải nhất định, do vậy hai cái đó có độ nông sâu thứ tầng khác nhau. Cái tri mà Chu Hi nói có hai ý nghĩa

rộng và hẹp khác nhau, nghĩa hẹp chỉ sự hiểu biết về một sự một vật; nghĩa rộng chỉ toàn bộ năng lực nhận thức của con người. "Cái tri, ta tự có cái tri này, cái tâm này hư minh quảng đại, không có cái gì không biết, mà biết đến cùng cục". ("Ngũ loại", Quyển 15). Tâm không có gì không biết, năng lực nhận thức của con người là vô hạn. Nhận thức luận của Chu Hi là thuyết khả tri.

Tâm trong triết học Chu Hi còn có công năng tư lự (suy xét). "Các khi quan tai mắt không thể suy tư được nên bị vật che lấp" (Ngũ loại", Quyển 59); "Tâm thì suy tư được, lấy suy tư làm chúc trách, khi có sự vật đến tâm có được chúc trách của mình, thì có được lí của nó, mà vật không che lấp được" ("Mạnh Tử tập chú - Cáo Tử Thượng"). Mặc dầu thuộc tính tri giác của tâm xây dựng trên cơ sở sự tiếp xúc của khí quan tai mắt với ngoại vật, song bản thân các khi quan tai mắt không thể tư duy, mà năng lực tư duy chỉ riêng khi quan tâm mới có suy tư là nhận thức sâu hơn một bước so với tri giác. Nếu nói tri giác là giai đoạn sơ cấp của nhận thức thì trên cơ sở tri giác, cần đi vào nhận thức đối với lí, nhận thức đối với lí là chúc năng suy tư của tâm. Tuy rằng: "Lý không rời tri giác, tri giác không rời lí" ("Ngũ loại", quyển 5), nhưng lí phải thông qua tư duy của tâm mới nắm vững được, chú các khí quan tai mắt không có năng lực gì đối với việc đó. Chu Hi đã lấy việc có suy tư được hay không để phân biệt khí quan tâm với các khí quan tai mắt.

Cái gọi là lự, cũng là một loại suy tư, là chỗ suy xét cân nhắc tường tận, tỉ mỉ chặt chẽ của suy tư. "Lự là sự cân nhắc tường tận của tư". "Lự là biết suy tư lường tính sự việc. Phàm suy tư sự vật trong thiên hạ mà không có gì không

thỏa đáng, thì là lự" (Lự, vị hội tư lượng sự. Khảm tư thiên hạ chi sự, mạc bất các đắc kì đáng, thị dã) (Ngữ loại", quyển 14). "Lự là chỗ tỉ mỉ chặt chẽ của tư".

Thông qua việc dụng tâm tư lự nắm vững lí của sự vật thì có thể biết được nhận thức đúng hay sai. "Có tư lự trong tâm thì thấy được cái nào là đúng, cái nào là không đúng" ("Ngữ loại", quyển 30). Đối tượng của tư lự là lí, lí có trong tâm, nhờ tư lự mà nắm bắt được". "Cái có lí này mà biết được nó là cái đúng hay sai, đó là cái tâm vậy". ("Đáp Phan Khiêm Chi", "Văn tập", Quyển 55). Chu Hi lấy tri giác và tư lự làm cái bên trong của tâm, qua đấy có thể thấy tâm ở đây chủ yếu là một phạm trù triết học về nhận thức luận.

2 - Nhân tâm hư linh, tâm vô hình ảnh. Về qui định thuộc tính của tâm, Chu Hi nói: "Hư linh tự nó là bản thể của tâm, cái phi ngã mới có thể hư được vậy. Nhìn và nghe của tai mắt; cái sở dĩ nhìn được, nghe được, tức là tâm của nó. Cái đó há lại có hình tượng?" (Hư linh, tự thị tâm chi bản thể, phi ngã sở năng hư dã. Nhĩ mục chi thị thính, sở dĩ thị thính giả, tức kì tâm dã) ("Ngữ loại", quyển 5). Cái gọi là hư tức là "tâm vô hình ảnh" ("Ngữ loại", quyển 15), không có hình tượng, không phải là vật có thực. Tâm hư là nói so với lí thực, tâm hư thì có thể nhận thức được sự vật và lí của sự vật. Chu Hi lấy tâm làm cái gương để nói tâm thể là hư minh. "Tâm như cái gương vậy, nhưng nó không bị bụi đất che lấp, thì bản thể tự trong sáng, vật đến là có thể soi chiếu được". ("Đáp Vương Tử Hợp", "Văn tập", quyển 49). Việc lấy gương soi vật đã bao hàm nhân tố phản ánh luận trong việc nhận thức ngoại vật; mục đích nhận thức của nó vẫn nhằm nhận thức lí là chính. "Lấy lí làm chính, thì cái tâm này sẽ hư minh" ("Ngữ loại", quyển 113); hư tâm là

nhằm để minh lí, nên Chu Hi đã nêu: "Hư tâm thuận lí, học giả cần giữ được 4 chữ này" ("Ngữ loại", quyển 8).

Cái gọi là linh, là chỉ sự sáng suốt khôn lường của chủ thể nhận thức, không bị hạn chế của không gian, thời gian của vũ trụ, mà lại có công năng tàng trữ tri thức, biết trước được tương lai. "Cái tâm này chí linh thiêng, nó len lách sâu vào tận từng cái gai nhỏ, cái lông con, vừa biết (tri) được, vừa hiểu (giác) được; cái lục hợp to lớn như vậy cũng không có cái gì không ở trong đó. Lại như từ cổ sơ đến nay đã trải qua hàng bao ngàn vạn năm, nếu như ý nghĩ này mới phát thì liền đến được đó. ... Cái sáng suốt khôn lường, hư linh hết mức này, đúng là rất có thứ tự lần lượt (Thử tâm chí linh, tế nhập hào mang tiêm giới chi gian, tiện chi tiện giác; lục hợp chi đại, mạc bất tại thủ. Hựu như cổ sơ khứ kim thị kỉ thiên vạn niên, nhược thử niệm tài phát, tiện đáo ná. ... Giá cá thần minh bất trắc, chí hư chí linh, thị thậm thú đệ! ("Ngữ loại", quyển 18). "Cơ quan tâm chí linh, tàng trữ cái cũ hiểu biết tương lai" ("Ngữ loại", quyển 5). Do từ cái nhỏ như cái gai con, lớn đến như lục hợp đều bao hàm trong cái linh thiêng của cái tâm này, "cho nên tầm vóc bản tâm của người xưa tự nhiên cũng vô hạn lượng" ("Tận tâm thuyết", "Văn tập", quyển 67). Tâm vô hạn lượng không phải nói tâm thể bao dung cả vũ trụ, vạn vật đều là sản phẩm của tâm, mà là chỉ công năng của tâm không có gì là không nắm được, nó "lưu thông quán triệt đến tất cả mà không có một vật nào mà nó không tới không qua" (Chu lưu quán triệt nhi vô nhất vật chi bất cai) ("Kí nghi", "văn tập", quyển 70). Cho nên Chu Hi nói: "Nói chung nhân tâm chí linh, có việc gì mà không biết, có việc gì mà không thấy, có đạo lí gì mà không nằm trong đó". ("Ngữ loại", quyển

14). Tư tưởng "nhân tâm chí linh", tâm vô hạn lượng là một mệnh đề triết học về nhận thức luận, chứ không phải là mệnh đề triết học về bản thể luận. "Nhân tâm chí linh" của Chu Hi muốn nhấn mạnh tâm có tri mà vật có lí, thông qua cùng được tới lí mới đạt được mục đích nhận thức: "Nói chung cái linh thiêng của nhân tâm không có gì không biết, mà vật trong thiên hạ không có gì là không có lí, chỉ có điều là lí thì có cái chưa cùng được nên cái biết của nó cũng có cái không tận được vậy" (Cái nhân tâm chi linh mạc bất hữu tri, nhi thiên hạ chi vật mạc bất hữu lí, duy vu lí hữu vị cùng, cố kì tri hữu bất tận dã) ("Đại học chương cú"). Nhân tâm có tri là nhằm đạt cùng lí, thông qua cùng được tới lí mà biết đến tận cùng (tri tận) làm cho lòng dạ sáng tỏ (tâm minh).

Chu Hi nói tâm vô hình ảnh chủ yếu là nhằm so sánh với sự hữu hình của cái tâm ngũ tạng. Cái tâm của triết học Chu Hi, có thủy có chung theo với hình khí. "Hỏi: "Nhân tâm thì hình nhi thượng, hình nhi hạ như thế nào". Đáp: "Cái tâm ngũ tạng như phổi, gan, thì lại là một vật thực có; còn cái tâm nắm giữ vứt bỏ, còn mất mà học giả ngày nay bàn luận tới, thì tự nó sáng suốt khôn lường" (Vấn: "Nhân tâm hình nhi thượng hạ như hà?" Viết: "Như phế can ngũ tạng chi tâm, khước thị thực hữu nhất vật; nhược kim học giả sở luận thao xả tồn vong chi tâm, đắc tự thị thần minh bất trắc" ("Ngũ loại", quyển 5). Cái tâm của ngũ tạng là vật thực có, vì thế tâm tạng có bệnh có thể dùng thuốc. Tâm lại có liên quan với hình: "Người đã có tính, thì tức là có hình, đã có hình thì là có tâm, mà không thể vô cảm với vật được" ("Nhạc kí động tĩnh thuyết", "Văn tập", quyển 67); tâm vì có tính mà có hình tích; "tâm so với tính, thì

hơi có tích". ("Ngữ loại", Quyển 5); cái tâm này có thể cảm ứng ngoại vật. Tâm trong trời đất không thành mà cũng chẳng hỏng, tâm trong người vật thì có thủy có chung. Hình khí có thủy có chung thì tâm cũng có tử sinh. Chu Hi căn cứ vào đấy mà đã phê phán thuyết "Tâm vô tử sinh" của Hồ Hoằng. Ông vạch rằng: "Việc gì phải lấy thuyết tâm vô tử sinh mà làm học giả nghe phải kinh sợ". ("Hồ Tử tri ngôn nghi nghĩa", "văn tập", quyển 73). Quan điểm này được Trương Thức tán đồng. "Thức viết: Chương tâm vô tử sinh, cũng nên xóa đi". (Như trên).

Tư tưởng "nhân tâm hư linh", tâm vô hạn lượng, "tâm vô hình ảnh" của Chu Hi chứng tỏ phạm trù tâm trong Triết học của ông, với tư cách chủ thể của hoạt động ý thức, có công năng nhận thức và phản ánh ngoại vật; đối tượng nhận thức của nó chủ yếu là lí, công năng nhận thức của nó là không có gì không biết, không bị hạn chế bởi không gian, thời gian, vũ trụ.

3 - Tâm là chủ tể. Chu Hi nói: "Tâm là chủ tể vậy" ("Ngữ loại", quyển 5). Nói chủ tể là chỉ sự nhiếp quản, thống ngự. Chủ tể có hai tầng ý tứ: Một là chỉ rằng chủ một thân thể. "Tâm giả, nhất thân chi chủ tể" (Như trên). "Trong một thân, mặc nhiên tự có một chủ tể, là tâm vậy" ("Ngữ loại", Quyển 20). Gọi là chủ một thân thể là chỉ tâm có thể thống ngự được các bộ phận trong thân thể người, như tai, mắt, mũi, lưỡi, thân... Vì rằng "tâm là nơi cư trú của thần minh" nên nó là "chủ tể của một thân thể". Các khí quan cảm giác tai mắt và tâm, tuy mỗi bên đều thực hiện một chức trách riêng song "nghe nhìn nông cạn có phương, còn tâm thì sáng suốt khôn lường, nên việc nghe nhìn phải được tâm chế ngự, mới không mất đi sự chính xác của nó. Nếu theo

dục vọng tai mắt mà tâm không làm chủ được thì không phải là người bị vật dắt dẫn, là điều mới lạ vậy". ("Đáp Hà Thúc Kinh". "Văn tập", Quyển 40). Tâm thống ngự các giác quan tai mắt thì nhận thức mới không mất đi sự chính xác của nó; tâm không làm chủ tai mắt thì ngoại vật sẽ che lấp. Ngoài việc làm chủ một thân thể ra, Tâm còn làm chủ vạn sự. "Nhân tâm là chủ vạn sự, đi đông đi tây, cái gì cũng biết được". (Nhân tâm vạn sự chi chủ, tẩu đông tẩu tây như hà liễu đắc!) ("Ngữ loại", Quyển 12). Tâm có tác dụng năng động chủ quan, có thể tự chủ ứng sự tiếp vật, thích ứng với sự biến hóa của sự vật. Ông nói: (Nhân tâm chí linh chi phối mọi biến hóa của vạn sự vạn vật, không có vật gì mà nó không chi phối được" "Nhân tâm chí linh, chủ tể vạn biến, như phi vật sở năng tể) ("Đáp Phan Thúc Độ", "Văn tập", quyển 46). Tâm làm chủ sự biến hóa của vạn sự, có tác dụng chi phối mọi sự vụ xã hội mà con người theo đuổi. "Tâm ta, là cái mà con người sở dĩ làm chủ được thân mình, nó có một không hai, là chủ chứ không là khách, hàm ý là vật mà không bị vật sai khiến vậy" (Phù tâm giả, nhân chi sở dĩ chủ hồ thân giả dã, nhất nhi bất nhị giả dã, vi chủ nhi bất vi khách giả dã, mệnh vật như bất mệnh vu vật giả dã) ("Quan tâm thuyết", "văn tập", quyển 67). Biểu hiện chúa tể của tâm là một không phải là hai, điều đó chứng tỏ "duy chỉ có tâm là không có gì so sánh bằng" (duy tâm vô đối) ("Ngữ loại", quyển 98). Tính năng động chủ quan của tâm cũng chỉ riêng tâm mới có, nó là chủ chứ không phải là khách, có tác dụng với vật chứ không bị vật quản lí, chi phối.

Nói tâm là chủ tể, chủ yếu nhấn mạnh tác dụng chủ đạo của tâm trong quá trình nhận thức, cũng như tác dụng năng động chủ quan của tâm đối với thế giới vật chất, chứ

thực ra phải không phải nói tâm là bản thể của thế giới vật chất, cũng không phải là chủ tể sở dĩ tồn tại của vạn vật. Triết học Chu Hi lấy lí tuyệt đối làm đặc trưng của nó. Chủ tể của tâm đóng khung ở vấn đề nhận thức luận và luân lí học còn chủ tể của lí là nói đối với toàn bộ vũ trụ: "Tâm cố nhiên là mang ý chủ tể, nhưng cái gọi là người chủ tể thì là lí vậy" (Tâm cố thị chủ tể để ý, nhiên sơ vị chủ để giả, tức thị lí dã ("Ngữ loại", quyển 1). Chu Hi đã phê phán Phật giáo chỉ nói tâm là chủ tể mà không thấy thiên lí: "Chính vì không thấy được thiên lí mà chỉ chuyên cho rằng tâm này là chủ tể, cho nên khó tránh khỏi rơi vào tự tư" (Chính vị bất kiến thiên lí nhi chuyên nhận thủ tâm dĩ vi chủ tể, cố bất miễn lưu vu tự tư nhĩ) ("Đáp Trương Khâm Phu", "Văn tập", Quyển 30), ông chống lại việc tách rời thiên lí mà chỉ chuyên nói tâm là chủ tể.

4- Nhâm tâm và tâm trời đất. Chu Hi đã bàn luận rộng rãi các nội hàm khác nhau của tâm cũng như mối quan hệ giữa chúng với nhau. Cái gọi là nhân tâm, là chỉ cái tâm ý niệm chủ quan của con người, như tri giác tư lự (suy xét), hư linh vô lượng, làm chủ toàn bộ thân thể và vạn sự; cái gọi là tâm trời đất là chỉ cái tâm sinh vật trời đất, nó là nguồn gốc chung cho sự tồn tại của vạn vật vũ trụ và của cái tâm thiên hạ, bao gồm cả nhân tâm trong đó. Chu Hi đó phát huy quan điểm của Trình Di, lấy tâm trời đất làm cái gốc sinh ra vạn vật. Cái đoạn Y Xuyên nói: "Mặt trời mọc rồi lặn đó là chính cái tâm sinh vật của trời đất". Nói chung có nghĩa là trời đất lấy việc sinh ra sinh vật làm cái đức, tự các chữ "Nguyên hanh lợi trinh" cũng là tâm của sinh vật vậy". (Y Xuyên ngôn "Nhất dương phục vụ hạ, nãi thiên địa sinh vật chi tâm" nhất đoạn, cái vị thiên địa dĩ

sinh sinh vi đức, tự "Nguyên hanh lợi trinh", nãi sinh vật chi tâm dã) ("Ngữ loại", Quyển 71) "Nguyên hanh lợi trinh là tâm trời đất, mà nguyên là đầu" ("Đáp Hà Thúc Kinh", "Văn tập", Quyển 40); biểu hiện nguyên, hanh, lợi, trinh là quá trình sinh vật của trời đất, trong đó nguyên là mở đầu cho việc giúp sinh ra vạn vật phát dục của tạo hóa; có tâm trời đất thì mới có vạn vật trời đất và toàn bộ thế giới vật chất, cái tâm trời đất được coi là bản thể vũ trụ. Sự sinh trưởng, phát dục của vạn vật và tâm của vạn vật đều lấy tâm trời đất làm căn cứ, hơn nữa cái tâm của người, vật nhờ có cái tâm trời đất này mà được coi là tâm. "Trời đất lấy sinh vật làm tâm, mà đời sống của mỗi con người và mỗi vật lại đều nhờ có được tâm trời đất mà được coi là tâm vậy". ("Nhân thuyết", "Văn tập", Quyển 67). "Trời đất lấy cái tâm này phổ cập đến vạn vật, người thì được thành cái tâm của con người, vật thì được thành cái tâm của vật, cỏ cây, cầm thú, rồi cũng sẽ được thành cái tâm của cỏ cây, cầm thú, tất cả những cái đó chỉ là một cái tâm trời đất thôi" (Thiên địa dĩ thử tâm phổ cập vạn vật, nhân đắc chi toại vi nhân chi tâm, vật đắc chi toại vi vật chi tâm, thảo mộc cầm thú tiếp trước toại vi thảo mộc cầm thú chi tâm, chỉ là nhất cá thiên địa chi tâm nhĩ). ("Ngữ loại", quyển 1). Như vậy, cái tâm trời đất là căn nguyên sở dĩ tồn tại của mọi cái tâm như tâm người, tâm vật, tâm cỏ cây, cầm thú v.v...

Đứng về mối liên hệ của nhân tâm với tâm trời đất mà nói, thì tâm trời đất bao gồm cả nhân tâm, nhân tâm là do người được lòng trời mà thành. "Tâm ta tức là tâm trời đất" ("Ngữ loại", Quyển 36). Hai cái đó tương thông với nhau. Căn cứ nội tại của việc tương thông giữa hai cái đó là ở chỗ trong tâm trời đất và nhân tâm có mạch kinh lạc xuyên

suốt là nhân. Chu Hi nói: "Cái gọi là nhân, là cái tâm sinh vật của trời đất, cái mà con người có được coi là tâm, do trời đất, người, vật, chẳng có cái nào không cùng có tâm, mà tâm đức không hẳn là không xuyên suốt được. Tuy nó có khác nhau ở trời đất, ở người, vật, nhưng thực ra thì có một mạch kinh lạc xuyên suốt với nhau". (Cái vị nhân giả, thiên địa sinh vật chi tâm, như nhân vật sở đắc dĩ vi tâm, tắc thị thiên địa nhân vật mạc bất đồng hữu thị tâm, nhi tâm đức vị thường bất quán thông dã. Tuy kì vi thiên địa, vi nhân vật các hữu bất đồng, nhiên kì thực tắc hữu nhất điều mạch lạc tương quán). ("Ngũ loại", Quyển 95). "Tâm đức" tức là bốn đức của tâm: nhân nghĩa lễ trí, trong đó nhân là thống soái. Nhân vừa là tâm trời đất, lại xuyên suốt trong nhân tâm với tư cách là đức của tâm. Chu Hi sở dĩ đưa cái nhân, quan niệm đạo đức đặc hữu của xã hội loài người này vào trong trời đất vũ trụ; lại mở rộng và nâng cao cái tâm cái tinh thần chủ quan của con người này lên thành cái tâm trời đất là do ở chỗ đem người và trời, chủ thể và khách thể dung hợp thành một thể, và đem cái nhân và cái tâm trời đất đặt ngang nhau, cả hai đều cùng là bản thể của vũ trụ. Như vậy, dầu là thế giới tự nhiên hay là xã hội loài người cũng đều không có cách gì tách rời nhân - cái tinh thần vũ trụ này.

Sự khác nhau giữa nhân tâm và tâm trời đất biểu hiện ở chỗ: nhân tâm có tri giác ý thức, tâm trời đất không có tri giác ý thức; cho nên tâm trời đất còn được gọi là cái tâm vô tâm. "Hỏi: Trình Tử nói: "Thiên địa vô tâm mà thành hóa, thánh nhân có tâm mà vô vi" Trả lời: "Đó là nói thiên địa không có tâm xứ (chỗ của tâm) lại như bốn mùa biến đổi, trăm vật sinh sôi, trời đất có chỗ nào dung nạp

tâm được" ("Ngũ loại", Quyển 1). Đất trời biến hóa, vạn vật sinh trưởng, là vô tâm, vô ý chí, khách quan. Song cái tâm trời đất sở dĩ được gọi là tâm vì nó sinh ra vạn vật, "sinh ra vật là cái tâm trời" ("Ngũ loại", quyển 95). Trời đất vô tâm, thì sự sinh trưởng của vạn vật sẽ vô qui luật. "Nếu vô tâm thì trâu sinh ra ngựa, cây đào ra hoa mận, nó lại khước từ tự định". ("Ngũ loại", Quyển 1). Chỉ vì cái tâm trời đất vô tri giác nên cái tâm trời đất chỉ là cái tâm vô tâm. "Mọi vật trong thiên hạ, cái nhỏ nhất bé nhất cũng đều có tâm, chỉ có điều là tâm có tri giác hay không mà thôi. Ví như một cái cây một ngọn cỏ, tươi tốt ở nơi hướng dương, héo hon ở nơi tăm tối, nó đều có cái yêu cái ghét trong đó. Mà lớn đến như trời đất, sinh ra rất nhiều vạn vật, vận chuyển lưu thông không ngừng, bốn mùa, ngày đêm, mà cũng giống hệt như có một sự vật gì đồn ép giẫm đạp như vậy. Trời đất tự có cái tâm vô tâm". ("Ngũ loại", quyển 4). Nếu nói đất trời sinh vật có cái yêu cái ghét, thì trời đất có cái tâm; nếu nói về sự vô ý chí của nó, thì trời đất là cái tâm vô tâm. Cho nên Chu Hi muốn người ta "cần phải biết được là nó có tâm xứ, lại còn phải thấy được nó có tâm xứ, chứ chỉ dựa lời nói thôi là không được" (Tu yếu tri đắc tha hữu tâm xứ, hựu yếu kiến đắc tha hữu tâm xứ, chỉ nhậm định thuyết bất đắc) ("Ngũ loại", quyển 1). Sự khác nhau của nhân tâm với tâm trời đất là: Cái trước là bản thể vũ trụ, còn cái sau lấy cái trước làm căn cứ tồn tại. Người là chủ thể ý thức, có tính năng động chủ quan, trong nhân tâm bao gồm có thiên lí, có thể tự giác thể hiện cái nhân. Trong trời đất tuy chứa đầy nhân, nhưng sự thể hiện của nhân phải thông qua tác dụng năng động chủ quan của con người, cho nên Chu Hi nói: "Giáo hóa đều là việc người làm, ở đây gọi "Người, là tâm trời đất vậy" ("Ngũ loại", quyển 87).

"Người là tâm trời đất. Khi chưa có người này thì trời đất chưa có người quản" (Ngũ loại", quyển 45). Tâm trời đất phái sinh ra người và vật, quyết định nhân tâm; nhân tâm có tính năng động chủ quan, lại có tác dụng trở lại với tâm trời đất. Đó chính là biểu hiện quan trọng của mối quan hệ lẫn nhau giữa nhân tâm với tâm trời đất.

5 - Đạo tâm và nhân tâm. Cái nhân tâm được nêu ra so sánh với tâm trời đất có khác nhau với cái nhân tâm được nêu ra so sánh với đạo tâm. Cái trước là chỉ cái nhân tâm với ý nghĩa chung phân biệt với tâm của vật; còn cái tâm sau là cái tâm tri giác hư linh, là kết quả của việc chia nhỏ nhân tâm ra thành tâm đạo và tâm người.

Chu Hi cho rằng, cái tâm tri giác của con người dựa theo đối tượng và nội dung tri giác của nó có thể chia làm hai. "Có người hỏi sự khác nhau giữa" tâm người, tâm đạo". Trả lời: "Chỉ là một cái tâm này thôi, tri giác từ cái dục của tai mắt mà ra thì là tâm người; tri giác từ nghĩa lí mà ra thì là tâm đạo". (Hoặc vấn: "Nhân tâm, đạo tâm" chi biệt. Viết: "Chỉ thị giá nhất cá tâm, tri giác tòng nhĩ mục chi dục thượng khứ, tiện thị nhân tâm; tri giác tòng nghĩa lí thượng khứ, tiện thị đạo tâm") ("Ngũ loại", Quyển 78). Cái gọi là đạo tâm là chỉ cái tâm lấy nghĩa lí làm nội dung. "Tâm đạo là cái tâm vốn bẩm thụ được nhân nghĩa lễ trí" (Như trên), nhân nghĩa lễ trí là thiện nên đạo tâm cũng là thiện. Cái gọi là tâm người là chỉ cái tâm theo ham muốn của tai mắt, nhân sinh hữu dục, đói ăn khát uống. "Có là thánh nhân cũng không thể không có tâm người" (Như trên), cho nên "tâm người cũng không phải đều là không tốt cả" (Như trên), mà "có thể là thiện, cũng có thể là bất thiện" (Như trên). Sở dĩ có sự phân biệt giữa tâm đạo và tâm người, về

nguồn gốc mà nói thì: "Hư bình tri giác của tâm chỉ là một mà thôi; còn cho rằng có sự khác nhau giữa tâm người và tâm đạo thì hoặc là cho nó sinh ở cái tư của hình khí, hoặc nguyên từ cái chính của tính mệnh" (Tâm chi hư linh tri giác nhất nhi dĩ hĩ, nhi dĩ vi hữu nhân tâm đạo tâm chi dị giả, tắc dĩ kì hoặc sinh vu hình khí chi tư, hoặc nguyên vu sinh mệnh chi chính) ("Trung dung chương cú tự", "Văn tập", quyển 76). Người là sản vật kết hợp hình khí với tính mệnh; người ta sinh ra có dục vọng, đó là điều mà con người không thể tránh khỏi được, mà trong lòng có lí, đó cũng là điều trời phú cho. Cho nên sự tồn tại của tâm người và tâm đạo là một khách quan, ai ai cũng đều có cả. "Người không ai không có hình đúng cho nên dù là bậc tài trí đến đâu đi nữa cũng không thể không có tâm người, cũng không ai không có tính đúng cho nên dù là kẻ ngu đần đến thế nào cũng không thể không có tâm đạo" (Nhân mạc bất hữu thị hình, có tuy thượng trí bất năng vô nhân tâm; diệc mạc bất hữu thị tính, cố tuy hạ ngu bất năng vô đạo tâm). (Như trên). Tâm đạo lấy nghĩa lí làm nội dung, gốc là cái chính của tính mệnh, tâm đạo chí thiện; tâm người thì lấy dục vọng tai mắt làm nội dung, sinh ra từ cái tư của hình khí. Tâm người và tâm đạo đều có tính tất nhiên tồn tại của chúng.

Về quan hệ giữa tâm đạo và tâm người Chu Hi nhấn mạnh hai điểm: Một là, tâm đạo lấy tâm người làm cơ sở, hai cái lại dựa vào nhau mà tồn tại, không rời nhau; hai là tâm đạo là chính, tâm người theo lệnh của tâm đạo. Chu Hi nói: "Tâm người là cái lòng đói thì muốn ăn, rét thì muốn áo mặc. Đói muốn ăn, suy nghĩ nên ăn và không nên ăn; rét muốn áo mặc, suy nghĩ nên mặc và không nên mặc,

đó là tâm đạo". (Ngữ loại", quyển 78). Theo nhân tâm thì đói ăn, rét mặc; đạo tâm thì phải suy nghĩ nên hay không nên ăn, mặc hay không nên mặc. Dựa trên cơ sở tâm người, tâm đạo tồn tại với tư cách là cái chỉ đạo tâm người, xa rời tâm người thì còn gì gọi là tâm đạo nữa. "Tâm đạo thì xen lẫn vào giữa tâm người, tinh vi khó thấy, cho nên cần phải tinh như một thì sau đó cái trung mới có thể giữ được" (Đạo tâm khước tạp xuất vu nhân tâm chi gian, vi nhi nan kiến, cố tất tu tinh chi nhất chi, nhi hậu trung khả chấp) ("Ngữ loại". Quyển 62). Tâm đạo từ tâm người mà ra, hơn nữa lại nhỏ mà khó thấy, chỉ có lấy cái đạo tinh nhất để xem xét và giữ nó thì mới có thể phù hợp với nguyên tắc trung được. Chu Hi nhấn mạnh tâm đạo không phải là vật hư không không có mà nó và tâm người dựa vào nhau mà tồn tại; nếu chỉ nói tâm đạo mà bỏ rơi tâm người thì sẽ rơi vào Thuyết Phật - Lão. "Thích Ca kia là khôi tinh hư không; đói mà lại có thể không muốn ăn được sao? Rét mà lại có thể không muốn mượn áo mặc được sao? Có thể làm cho không có dục vọng nhân sinh được sao? Tuy dục diệc rồi cuối cùng cũng không thể được mà lại bị diệt thôi vậy". (Bi Thích Già thị không hư chi khôi, cơ năng bất dục thực hồ? Hàn năng bất giả y hồ? Năng lệnh vô sinh nhân chi sở dục giả hồ? Tuy dục diệt chi, chung bất khả đắc nhi diệt dã) (Như trên). Đói thì cần có cái ăn, rét thì cần có áo mặc, đó là dục vọng của con người ta sinh ra ở đời không thể nào diệt được, vì thế mà tâm người cũng không thể không có được. Tâm người không thể không có, nó lại còn chịu sự tiết chế của tâm đạo, cho nên hai cái đó không rời nhau, mà chuyển hóa lẫn nhau: "Có tâm đạo thì tâm người được tiết chế, tâm người đều là tâm đạo cả vậy" (Hữu đạo tâm, tắc nhân tâm sở tiết chế, nhân tâm giai đạo tâm dã) ("Ngữ

loại", quyển 78) Tâm đạo tiết chế tâm người, tâm người chuyển hóa thành tâm đạo; điều đó có nhân tố biện chứng của nó.

Mặt khác của mối quan hệ tâm đạo và tâm người là tâm đạo là chính, tâm người nghe lệnh của tâm đạo. "Tâm đạo là cái tâm nghĩa lí, có thể làm chủ tể tâm người còn tâm người thì lấy đó làm chuẩn vậy" ("Ngữ loại". Quyển 62), Tâm đạo chủ tể tâm người, tâm người lấy tâm đạo làm chuẩn tắc. Ông còn so sánh ví von quan hệ giữa hai bên là quan hệ giữa thuyền và lái. "Nhân tâm như con thuyền, đạo tâm như tay lái. Để mặc thuyền đấy không có hướng; nếu vững tay chèo lái thì thuyền đi lại là do ta". ("Ngữ loại", quyển 78) Lái chỉ huy thuyền giống như tâm người nghe theo lệnh tâm đạo, ở đây có mối quan hệ giữa chủ trì và tòng thuộc, "phải làm cho tâm đạo luôn luôn làm chủ cả thân mình mà tâm người mỗi khi nghe lệnh nó cũng thiện vậy (Tất sử đạo tâm thường vi nhất thân chi chủ, nhi nhân tâm mỗi thính mệnh yên, nãi thiện dã)". ("Ngữ loại", quyển 62).

Chu Hi tuy nêu ra lí thuyết về tâm người và tâm đạo tách biệt, nhưng vẫn nhấn mạnh tâm đạo và tâm người thực ra không phải là hai, chúng chỉ là một cái tâm mà thôi. "Đại để tâm người và tâm đạo chỉ là giao giới chứ không phải là hai vật" ("Ngữ loại". Quyển 78). Do chỗ chỉ là một cái tâm, cho nên "không thể xem đó là hai vật, không thể tìm ở hai nơi được vậy". ("Vấn Trương Kính Phu", "Văn tập", Quyển 32). Sở dĩ nói chỉ là một cái tâm, mà lại chia ra tâm đạo và tâm người đấy là nhằm giải quyết vấn đề thiện - ác của tâm và xử lí như thế nào vấn đề dục vọng của con người liên quan với tâm người Chu Hi cho rằng dục của con người sinh ra ở đời là một tồn tại khách quan

tự nhiên, nhưng phải đưa nó vào trong sự quản lí của thiên lí, lấy tâm đạo tiết chế tâm người, vì rằng tâm đạo là đại biểu cho những nguyên tắc thiện, còn tâm người tuy có thể là thiện, cũng có thể là ác, nếu không tăng cường tiết chế thì "nguy mà dễ sa ngã" (Nguy nhi dị hạm) ("Ngữ loại", quyển 78), dẫn tới cái ác nảy sinh. Khuynh hướng chung của tư tưởng chu Hi là trọng nghĩa khinh lợi, qui lí khinh dục. Trong sự phân chia ra tâm đạo và tâm người thì tâm đạo là chính, tâm người nghe lệnh tâm đạo, tư tưởng này chính là sự phản ánh khuynh hướng chung đó trong lí luận về phạm trù tâm.

Tâm trong triết học Chu Hi chủ yếu là một phạm trù nhận thức luận, tâm là chủ thể của hoạt động nhận thức, có công năng và thuộc tính nhận thức vạn vật và lí của vạn vật. Tâm người lấy tâm trời đất làm căn cứ, người thể hiện được cái nhân, có tính năng động chủ quan. Chu Hi tuy có khuếch đại mặt tác dụng năng động chủ quan của tâm, nhưng còn chưa lấy tâm trực tiếp làm bản thể vũ trụ. Khi ông mở rộng ngoại diên của tâm và nâng nó lên thành tâm trời đất, thì cái tâm trời đất này là bản nguyên của vũ trụ mà sinh ra vật không ngừng. Ngoài cái đó ra, những cái tâm mà Chu Hi bàn đến như cái tâm tri giác tư lự, cái tâm hư linh vô hạn, cái tâm chúa tể, cái tâm hợp nhất tâm đạo và tâm người, đều là được sử dụng trên ý nghĩa nhận thức luận và luân lí học, chứ không có ý nghĩa bản thể vũ trụ.

II - Tâm thống tính tình.

A- Tâm thống tính tình.

Tư tưởng Tâm thống tính tình là cương lĩnh và hạt nhân của học thuyết về tâm của Chu Hi; rất nhiều phạm trù,

mệnh đề và lí luận đều có mối liên hệ với nó. Trên cơ sở tổng kết và hấp thu thành quả tư duy của những người trước, Chu Hi đã trình bày sâu hơn về quan hệ giữa tâm và tính tình, đề ra những kiến giải sâu sắc thấu triết và có hệ thống, tư tưởng này tự thành một hệ thống, có những nét đặc sắc riêng.

1- Tâm kiêm động tĩnh, thể dụng, dĩ phát, vị phát (đã phát, chưa phát)

Chu Hi cho rằng, tâm kiêm động tĩnh, xuyên suốt trong động tĩnh. "Trong một cái tâm tự có động tĩnh, tĩnh là tính, động là tình vậy" ("Ngữ loại", quyển 98). "Tâm gọi là chúa tể vậy. Động tĩnh đều là chúa tể cả; không phải lúc tĩnh là không dùng mà đến khi động mới có chúa tể đâu" ("Ngữ loại, quyển 5). Sự chúa tể của tâm biểu hiện thành hai đầu động tĩnh, khi tĩnh tâm là chúa tể, đến khi động, nó cũng là chúa tể. Tâm tĩnh, thì vắng lặng im ắng; tâm động, thì cảm mà toại thông (thông suốt). Tâm cảm vật mà động, động là tác dụng và biểu hiện của thể của tâm, "Tâm thì xuyên suốt cả động tĩnh và không có chỗ nào là không có". (Tâm tắc quán hồ động tĩnh nhi vô bất tại yên) ("Đáp Phùng Tác Túc", "Văn tập", Quyển 41). Cho nên, vừa phải tồn tâm (lưu giữ tâm) dưỡng tâm lúc tĩnh, lại phải xem xét tâm, nhận thức tâm, lúc động; kết hợp giữa động và tĩnh, tồn dưỡng và xem xét nhận thức "về tâm, cố nhiên không thể không nhận thức nó, nhưng tĩnh mà có để tồn dưỡng nó, động mà có để xem xét về nó, thì cái thể và dụng của nó cũng rất rõ ràng vậy". (Tâm cố bất khả bất thức, nhiên tĩnh nhi hữu dĩ tồn chi, động nhi hữu dĩ sát chi, tắc kì thể dụng diệc chiêu nhiên hĩ)". ("Đáp Phương Tân Vương",

"Văn tập", Quyển 56), lấy tĩnh làm thể của tâm, lấy động làm cái dụng của tâm, kết hợp động tĩnh với thể dụng.

Về tâm kiêm thể dụng, Chu Hi nói: "Nói về tâm kiêm thể dụng thì, tính là lí của tâm, tình là cái dụng của tâm" ("Ngữ loại", quyển 5). Lý của tâm tức thể của tâm, lấy tính làm thể của tâm, lấy tình làm cái dụng của tâm, từ đó mà có tâm kiêm thể dụng. "Tính là lí vậy. Tính là thể, tình là dụng. Tính tình đều từ tâm mà ra, nên tâm có thể thống quản được". ("Ngũ loại". Quyển 98). Tâm thống tính tình thì là Tâm kiêm thể dụng. Tâm kiêm thể dụng là nói trên cơ sở phân biệt cái thể và cái dụng, đó tức là tính thể tình dụng. Về điểm này, ông đã thấy được chỗ khác nhau nhỏ bé giữa Mạnh Tử và Trình Di "Hỏi: Y Xuyên sao gọi nhân là tính? Mạnh Tử sao lấy nhân là nhân tâm". Trả lời: "Nếu nói thân thiết với thân thể con người thì chẳng có gì nói bằng chữ tâm. Tâm, vì thế mới nói nó kiêm cả thể và dụng. Trình Tử nói: nhân là tính, trắc ẩn là tình Mạnh Tử thì chỉ nói tâm. Trình Tử thì nói tách riêng thể và dụng còn Mạnh Tử thì nói kiêm cả thể và dụng"." ("Vấn: "Y Xuyên hà dĩ vị nhân thị tính? Mạnh Tử hà dĩ vị nhân nhân tâm?" Viết: "Yếu tựu nhân thân thương thuyết đắc thân thiết, mạc như tựu tâm tự thuyết. Tâm giả, kiêm thể dụng nhi ngôn. Trình Tử viết: Nhân thị tính, trắc ẩn thị tình. Nhược Mạnh Tử, tiện chỉ thuyết tâm. Trình Tử thị phân biệt thể dụng nhi ngôn, Mạnh Tử thị kiêm thể dụng nhi ngôn") ("Ngữ loại", Quyển 20). Tuy Mạnh Tử đã nêu ra tư tưởng "Tâm trắc ẩn là cái đầu mối của nhân vậy", nhưng Trình Di thì gọi một cách rõ ràng trắc ẩn là tình, còn nhân thì gọi là tính. Chu Hi đã kế thừa tư tưởng thể dụng thống nhất ở tâm của Trình Di và kết hợp nó với mệnh đề "Tâm thống tính tình"

của Trương Tải và dựa trên cơ sở phân biệt giữa tính và tình tức giữa thể và dụng mà đã đề ra tư tưởng tâm thống tính tình tức tâm kiêm thể dụng. "Tâm chỉ là một vậy, có khi nói để chỉ thể có khi nói để chỉ dụng". Lời này của Y Xuyên giống như "Tâm thống tính tình" của Hoành cừ" ("Ngữ loại", Quyển 95). Như vậy là ông đã kết hợp được cả hai quan điểm của Trình Di và Trương Tải với nhau và phát triển thêm một cách sáng tạo.

Về tâm kiêm đã phát (dĩ phát) chưa phát (vị phát), Chu Hi nói: "Chưa phát chỉ là khi tư lự chưa tiếp xúc với sự vật, ở đó thì thấy có thể được giai đoạn thể của tính cho nên có thể gọi là trung, chứ không thể gọi là tính được; phát mà ở đoạn giữa là lúc mà tư lự và sự vật đã giao tiếp nhau, thì đều đạt được lí của nó, cho nên có thể gọi là hòa, chứ không thể gọi là tâm. Tâm thì xuyên suốt giữa đã phát và chưa phát, là cái lưu hành rộng khắp rất dễ phát triển, là cái toàn thể nhất động nhất tĩnh vậy" (Vị phát chỉ thị tư lự sự vật chi vị tiếp thời, vu thử tiện khả kiến tính chi thể đoạn, cố khả vị chi trung, nhi bất khả vị chi tính đã; phát nhi trung tiết, thị tư lự sự vật dĩ giao chi tế, giai đắc kì lí, cố khả vị chi hòa, nhi bất khả vị chi tâm. Tâm đắc thông quán hồ dĩ phát vị phát chi gian, nãi đại dịch sinh sinh lưu hành, nhất động nhất tĩnh chi toàn thể đã) ("Đáp Lâm Trạch Chi", "Văn tập". Quyển 43). Chưa phát chỉ trạng thái tâm khi tư lự chưa manh nha; đã phát chỉ trạng thái tâm khi tư lự đã bắt đầu khởi phát. Chưa phát đã phát là hai giai đoạn lưu hành khác nhau nhất tĩnh, nhất động của thể tâm. "Tâm có thể, dụng; trước cái chưa phát là thể của tâm, trong cái đã phát là dụng của tâm". (Tâm hữu thể dụng, vị phát chi tiền thị tâm chi thể, dĩ phát chi tế nãi tâm chi

dụng) ("Ngữ loại", quyển 5). Cái chưa phát của tâm có mối liên hệ với cái thể của tâm và với cái tính của tâm; cái đã phát của tâm thì nối liền với cái dụng của tâm và với cái động của tâm. Tâm có hai trạng thái chưa phát và đã phát tức là tâm kiêm cái chưa phát và cái đã phát. Tâm, khi nó chưa phát có thể thấy thể của tính, tính có ở tâm nhưng tâm không ngang bằng với tính; tâm khi nó đã phát có thể thấy nổi rõ tình, tình thông với tâm, nhưng tâm không ngang với tình. Tuy rằng tâm xuyên suốt tính chưa phát và tình đã phát, nhưng giữa tâm và tính, tình mỗi cái đều có hàm nghĩa và tính qui định riêng của mình. Cái đã phát của tâm gọi là hòa; tình là các dụng của tâm, nhưng không ngang bằng với tâm.

Tư tưởng tâm kiêm đã phát, chưa phát, tức tâm xuyên suốt giữa đã phát và chưa phát của Chu Hi đã trải qua một quá trình hình thành từng bước và cuối cùng được xác lập. Mới đầu ông chịu ảnh hưởng của tư tưởng Trình Di và Hồ Hoằng, kiên trì quan điểm tính là chưa phát, tâm là đã phát; điều này khác xa với tư tưởng tâm kiên đã phát, chưa phát được hình thành sau đó của ông. Ông nói: "Nghĩa của cái chưa phát, đã phát trong "Trung dung", trước đây cho là thể lưu hành của tâm này, sau vì Trình Tử mỗi khi nói đến tâm, đều chỉ cái đã phát, nên vẫn xem tâm là cái đã phát, tính là cái chưa phát" ("Trung Dung" vị phát dĩ phát chi nghĩa, tiền thử nhận đắc thử tâm lưu hành chi thể, hựu nhân Trình Tử phàm ngôn tâm giả, giai chỉ dĩ phát nhi ngôn, toại mục tâm vi dĩ phát, tính vị vị phát) ("Dữ Hồ nam chư công luận trung hòa đệ nhất thư", "Văn tập", Quyển 64). Trình Di từng nói tâm là đã phát, còn Hồ Hoằng thì trong khi về ý nghĩa của cái chưa phát với Tăng Cát Phụ

cũng có nói tính là cái chưa phát, tâm là cái đã phát, những tư tưởng này đều đã ảnh hưởng đến Chu Hi "Về sau trong sách của Hồ Thị có ý nghĩa của cái chưa phát đã luận bàn với Tăng Cát Phụ, ý kiến bàn luận của họ hợp với ý của ta, dùng thì càng thêm tự tin hơn". (Hậu đắc Hồ Thị Thư, hữu dữ Tăng Cát Phụ luận vi phát chi chỉ giả, kì luận luận thích dữ dư ý hợp, dụng thị ích tự tin) ("Trung hòa cựu thuyết tự", "Văn tập", Quyển 75). Trong "Biện luận về Trung hòa" giữa Chu Hi và Trương Thức, thì Trương Thức giữ vững luận thuyết của Hồ Hoằng, còn Chu Hi ban đầu thì tiếp thu quan điểm của học phái Hồ Tương; về sau Chu Hi dần dần nhận thức thấy quan điểm cho tính là chưa phát, tâm là đã phát có sai lầm, nêu sau khi "Giác ngộ về cái trung hòa ở năm Kỷ Sửu" vào năm thứ 5 Càn đạo, đã sửa lại thuyết trước, và đã nêu ra tư tưởng tâm kiêm đã phất, chưa phát và tính là cái chưa phát tình là cái đã phát, còn tâm thì thống tính tình. "Y Xuyên đầu tiên đã từng nói: "Hễ nói tâm thì đều là để chỉ cái đã phát". Sau ông nói lại: "Nói như vậy chưa thỏa đáng". Ngũ Phong thì lại giữ câu nói trước của ông coi tâm là đã phát, tính là chưa phát, nói đối nhau giữa hai chữ tâm và tính" (Y Xuyên sơ thường viết. "Phàm ngôn tâm giả giai chỉ dĩ phát nhi ngôn". Hậu phúc viết: "Thử ngũ vị đáng". Ngũ Phong khước thư kì kì tiến thuyết, dĩ tâm vi dĩ phát, tính vị vị phát, tương tâm tính nhị tự đối thuyết) ("Ngữ loại", Quyển 11). Tư tưởng tâm kiêm đã phát, chưa phát của Chu Hi là kết quả của việc trao đổi học thuật lẫn nhau giữa ông với Trương Thức.

2- Tâm thống tính tình. "Tân thống tính tình" là sự tổng hợp và khái quát về tư tưởng tâm kiêm động tĩnh, thể dụng, đã phát, chưa phát, đồng thời lấy những tư tưởng đó làm

nội dung cơ bản. Tư tưởng tâm thống tính tình của Chu Hi đã lần lượt hấp thu các mệnh đề tâm có thể và có dụng của Trình Di và "tâm thống tính tình" của Trương Tải, kết hợp hai mệnh đề đó lại với nhau và thêm vào đấy kiến giải của mình. Trình Di tuy nêu tâm có thể và có dụng, nhưng chưa lấy thể của tâm làm tính, dụng của tâm làm tình. Trương Tải tuy từ lâu đã nêu "Tâm thống tính tính" nhưng tư liệu hiện còn không đủ, khó làm rõ hàm nghĩa của nó. Chu Hi đã phát triển tư tưởng của Trình Di, cho thêm nội dung cụ thể vào mệnh đề của Trương Tải. Ông nói: "Tính gọi là lí, tình là chỗ phát ra dụng, tâm là cái thống quản cả tính lẫn tình vậy. Cho nên Trình Tử nói: "Có câu nói là để chỉ thể, đó là vắng lặng, bất động vậy". Đấy là nói tính vậy. "Có câu nói là để chỉ về dụng, đó là cảm mà thông suốt cả vậy". Đấy là nói tình vậy". (Tính dĩ lí ngôn, tình nãi phát dụng xứ, tâm tức quản nhiếp tính tình giả dã. Cố Trình Tử viết: "Hữu chỉ thể nhi ngôn giả, tịch nhiên bất động thị dã". Thử ngôn tính dã. "Hữu Chỉ dụng nhi ngôn giả, cảm nhi toại thông thị dã". Thử ngôn tình dã) ("Ngữ loại", Quyển 5). Gọi thể của tâm là tính, gọi dụng của tâm là tình; tâm xuyên suốt hai đầu, thống quản cả tính tình. Tư tưởng "tâm thống tính tình" của Chu Hi cũng là sự cải tạo đối với tư tưởng "tính thể tâm dụng" của Hồ Hoằng. Chu Hi đã nêu ra tư tưởng này trong khi thảo luận với Trương Thức về tác phẩm "Tri ngôn" của Hồ Hoằng. "Tri ngôn" từng nói: "Thánh nhân chỉ rõ thể của nó nói là tính, chỉ rõ dụng của nó nói là tâm, mà tính thì không thể bất động, mà động thì là tâm". (Thánh nhân chỉ minh kỉ thể viết tính, chỉ minh kì dụng viết tâm, tính bất năng bất động, động tắc tâm hĩ). Chu Hi đã phê bình điều đó: "Nói tâm tính thể dụng, e sa

vào sai lầm của Thái Tạ Tử. Ở đây nói rằng tính không thể bất động, mà động thì là tâm vậy. Lời nói này chưa ổn; hễ nói đến chữ tâm này đều muốn viết thành chữ tình, liệu thế nào đây?" (Tâm tính thể dụng chi vân, khủng tự thượng Thái Tạ Tử thất chi. Thử vân tính bất năng bất động, động tắc tâm hĩ. Ngữ vưu vị an, phàm thử tâm tự giai dục tác tình tự, như hà?) ("Hồ Tử Tri ngôn nghi nghĩa", "Văn Tập", quyển 73. Đem tính thể tâm dụng của Hồ Hoằng sửa thành tính thể tình dụng. Đây là sự sáng tạo của Chu Hi. Ông còn đem câu "Tâm cũng vậy, là cái biết trời đất, làm chủ vạn vật mà thành tính vậy" sửa lại: "Câu "mà thành tính vậy" này đáng ngờ, muốn viết là là thống tính tình vậy; liệu thế nào đây? Trương Thức viết: Chữ thống cũng e rằng chưa ổn, muốn viết là chủ tính tình; thì như thế nào? Chu Hi nói: sửa thành chữ chủ hết sức có công" ("Dĩ thành tính giả dã", thử câu khả nghi, dục tác như thống tính tình dã, như hà? Thức viết: Thống tự diệc khủng vị an, dục tác nhi chủ tính tình, như hà? Hi vị: Sở cải chủ tự cực hữu công). (Như trên). Việc ông sửa câu tâm mà thành tính của Hồ Hoằng thành Tâm thống tính tình, việc kết hợp giữa tính thể tình dụng với tâm thống tính tình của ông, đã làm phong phú thêm nội hàm của tâm thống tính tình. Tư tưởng này đã được Trương Thức phát triển thêm, ông cho rằng chữ "thống" cũng e rằng chưa thỏa đáng, không bằng sửa là tâm làm chủ tính tình. Sự sửa đổi này liền được Chu Hi tiếp thu ngay; có thể thấy tư tưởng tâm thống tính tình của Chu Hi cũng đã bao gồm quan điểm tâm làm chủ tính tình của Trương Thức.

Về tâm kiêm tính tình, Chu Hi nói: "Tâm thống tính tình, thống cũng giống như kiêm vậy" ("Ngữ loại". Quyển

98). Gọi là kiêm tức là bao quát cả tính tình vào trong tâm. "Tính, là lí của nó; tình là dụng của nó. Tâm, là nói kiêm tính tình. Mà nói kiêm tính tình là bao gồm cả tính lẫn tình vậy" (Tính, kì lí; tình, kì dụng. Tâm giả, kiêm tính tình nhi ngôn. Kiêm tính tình nhi ngôn giả, bao quát hồ tính tình dã). ("Ngữ loại", Quyển 20) Tâm kiêm tính tình là chỉ tính là thể của tâm, tình là dụng của tâm, tâm bao gồm cả hai, thiếu một cái không được. "Chu Hi bàn tâm tất phải kiêm tính tình, sau đó lời ý hoàn chỉnh... Tính cố nhiên là gốc lớn của thiên hạ, mà tình cũng là đạo đạt của thiên hạ, hai cái đó không thể không có nhau" ("Hồ Tử Tri ngôn nghi nghĩa", "Văn tập", Quyển 73). Đấy chính là phát biểu nhằm đúng vào quan điểm của Hồ Hoằng bàn về tâm mà không nói đến tình. Tâm kiêm tính tình, tính đại biểu cho tĩnh, thể, chưa phát; tình đại biểu cho động, dụng, đã phát; mà tâm kiêm tính tình, bao gồm cả tính lẫn tình, tâm "bao hàm cả tính lẫn tình này ở bên trong ("Ngữ loại", Quyển 60); đấy chính là ý nghĩa hoàn chỉnh của tâm kiêm tính tình.

Về tâm chúa tể tính tình, "Ngữ loại" ghi: "Hỏi: "Tâm thống tính tình, thống như thế nào? Trả lời: "Thống là chúa tể, như thống trăm vạn quân"". (Quyển 98). Chúa tể là chỉ tâm thống ngự quản lí tính tình; nó bao gồm hai mặt: Một là, tâm chúa tể tính; hai là, tâm chúa tể tình; tức là chỉ sự nắm vững và khống chế của lí trí con người đối với bản tính và tình cảm của mình. Khi tâm là cái chưa phát, tính còn ở trong tâm, đã phải thống trị, "khi chưa cảm vật nếu không thống trị thì cũng không yên tĩnh được, chỉ thế đã tự hôn mê thiên tính rồi" (Vị cảm vật thời nhược vô chủ tể, tắc diệc bất năng an kì tình, chỉ thử tiện tự hôn liễu thiên tính) ("Đáp Lâm Trạch Chi", "Văn tập", Quyển 13). Thiên tính

vốn là thiện, nếu không tồn sùng và bồi dưỡng cũng sẽ bị quấy nhiễu mà mất đi bản tính. Việc thống trị của tâm lúc này là lấy việc tồn dưỡng, tức tồn tâm dưỡng tâm làm chính. "Trước khi chưa phát là kính vậy, cố nhiên đã chủ định ở cái thực tồn dưỡng rồi. ... Khi người có cái chưa phát, thì ở đó đã phải tồn dưỡng điểm này" (Vị phát chi tiền thị kính dã, cố dĩ chủ hồ tồn dưỡng chi thực. ... Nhân tự hữu vị phát thời, thủ xử tiện hợp tồn dưỡng) ("Đáp Trương Khâm Phu", "Văn tập", Quyển 32). Tồn tâm dưỡng tâm là chỉ thời gian, công sức tu dưỡng đạo đức hằng ngày, là cái căn bản giữ vững tính thiện. Mặt khác, thì tâm là cái đã phát, tính biểu hiện là tình, cũng cần phải thống trị; "Tâm nắm giữ thì tình sẽ đúng, giữ được cái bình thường của tính mà không thể nói là dục được; Tâm không nắm giữ thì tình sẽ trôi nổi mà chìm đắm vào tính, chuyên có nhân dục thôi". (Tâm tế tắc tình đắc chính, suất hồ tính chi thường nhi bất khả dĩ dục ngôn hĩ; tâm bất tế tắc tình lưu nhi hạm nịch kì tính, chuyên vị nhân dục hĩ) ("Đáp Hà Thôi", "Văn tập", Quyển 64). Tâm cảm vật mà động, sinh ra tình, làm chủ được tình, làm nó phù hợp với nguyên tắc tính thiện, nếu tâm không nắm giữ mà để tình tự động, sẽ rơi vào dục vọng của con người chứ không giữ được sự đúng đắn của nó. Nói tâm chủ tế lúc này là để chỉ việc tự kiểm điểm xem xét kĩ tức phải xem xét kĩ để nhận thức được tâm. "Trong cái đã phát là kính vậy, lại phải thường xuyên tiến hành trong việc tự kiểm điểm xem xét kĩ" (Dĩ phát chi tế thị kính dã, hựu thường hành vu tỉnh sát chi gian) ("Đáp Trương Khâm Phu", "Văn tập", Quyển 32). Xem xét kĩ để nhận thức tâm là để chỉ khi lâm sự thì phải làm việc theo nguyên lí đạo đức, làm cho nó không xa rời qui phạm tính thiện. Chu Hi chủ trương

kết hợp cái chưa phát và cái đã phát, tồn dưỡng và tỉnh sát (tự kiểm điểm, xem xét kĩ), tức thông qua sự thống trị của tâm mà thống nhất tính và tình lại với nhau. "Cái chưa phát và cái đã phát chỉ là một thời gian và công việc, không có lúc nào không hàm dưỡng, không có lúc nào không tỉnh sát". ("Ngữ loại", quyển 62). Tâm nắm giữ cả hai đầu tính tình và thống ngự tính tình.

Tư tưởng tâm chúa tể tính tình của Chu Hi chủ yếu đề cập vấn đề luân lí học; dù là tâm chúa tể tính, tức là lúc bình thường tôn sùng hàm dưỡng, duy trì tính thiện; hay là tâm chúa tể tình, tức là khi lâm sự thì làm việc theo nguyên tắc đạo đức, làm cho tình không xa rời quỹ đạo tính thiện, tất cả cũng đều là nói vấn đề luân lí đạo đức.

3- Sự liên hệ và phân biệt tâm và tính. Vấn đề quan hệ tâm và tính chiếm vai trò quan trọng trong lí luận về tâm của Chu Hi. Về mối liên hệ tâm và tính, Chu Hi nói: "Tâm và tính phân biệt như thế nào? ... ... Hai cái đó nói rõ một cái, thì cái kia đi theo, vốn không thể tách nhau, mà cũng tự khó phân biệt. Bỏ tâm thì không thấy tính, bỏ tính lại không thấy tâm" (Tâm dữ tính như hà phân biệt? ... Thử luỡng cá thuyết trú nhất cá, tắc nhất cá tùy đáo, nguyên bất khả tương li, diệc tự nan dữ phân biệt. Xả tâm tắc vô dĩ kiến tính, xả tính hựu vô dĩ kiến tâm) ("Ngữ loại". Quyển 5). Học thuyết tâm tính, từ khi Mạnh Tử đề ra "nhân nghĩa lễ trí gốc ở tâm" ("Mạnh Tử. Tận tâm, Thượng") và Học thuyết tận tâm tri tính đến nay, các nhà tư tưởng nhiều triều đại thường lấy tâm và tính liên hệ với nhau để trình bày, thậm chí còn có quan điểm trực tiếp xem tâm và tính là một. Chu Hi đã thấy được mối liên hệ giữa hai cái đó, biểu hiện chủ yếu là tâm tính tương thông. "Tâm chỉ là một cái

tính, tính chỉ là có nhân nghĩa lễ trí" ("Ngũ loại", Quyển 20). Ông phản đối hai cái đó tách với nhau và không có liên quan đến nhau. "Bàn về chữ tâm và tính, hình như phân biệt rạch ròi quá, có những sai lầm là vẫn cứ cho rằng là hai vật và mỗi cái ở một nơi. Phải biết đã có bốn chữ nhân nghĩa chi tâm (cái tâm nhân nghĩa) thì có cái lí của tâm tính, chỉ riêng cái nhân nghĩa của tâm này tức là cái sở vi của tính (cái được gọi là tính) vậy". (Luận tâm dữ tính tự, tự phân biệt đắc thái trọng liễu, hữu trực dĩ vi nhị vật nhi các tại nhất xứ chi bệnh. Yếu tri nhân nghĩa chi tâm tú tự tiện cụ tâm tính chi lí, chủ thử tâm chi nhân nghĩa tức thì tính chi sở vi dã). ("Đáp Tô Tấn Tẩu", "Văn tập", Quyển 55). Bàn nhân nghĩa của tâm thì là tính, bàn tính của nhân nghĩa thì có ở trong tâm. Trong tư tưởng "Tâm thống tính tình" của Chu Hi thì tính là thể của tâm, cho nên ông chủ trương lấy vấn đề tâm tính và "Tâm thống tính tình" liên hệ với nhau mà xem xét. "Nhưng cũng cần lấy câu "tâm thống tính tình" mà xem thêm, thì sẽ thấy toàn bộ thể dụng của cái tâm này" (Như trên). Chu Hi đã nêu hình tượng ví von về mối liên hệ giữa tâm và tính: Tâm tựa như lớp vỏ bọc, tính tựa như nhân bánh, tính có ở tâm, giống như nhân bánh được bao trong lớp vỏ bọc vậy, cả hai đều không tách rời nhau được. "Tâm lấy tính làm thể, tâm lấy tính làm hình mẫu cái nhân bánh" ("Ngũ loại", Quyển 5). Do vậy ông tán thành quan điểm của Thiệu Ung: "Cái có tính này chính là tâm vậy. Cho nên nói rằng "Tâm là thành quách của tính" (Cụ thử tính giả, tâm dã. Cố viết: "Tâm giả, tính chi phù quách") (Ngũ loại", Quyển 1). Thành quách ở đây chỉ cái tường thành vây quanh, Thiệu Ung dùng nó để nói rõ tâm là nơi ở để tính tồn tại. Chu Hi đã kế thừa quan điểm này,

cho rằng tâm và tính tương thông, mối liên hệ giữa chúng với nhau là ở chỗ tính là thể của tâm, mà tính lại có ở trong tâm.

Về phân biệt tâm và tính, Chu Hi nói: "Tâm, tinh cố nhiên chỉ có một lí, nhưng nó có chỗ nói hợp, lại có chỗ tách ra. Cần biết cái sở dĩ tách của chúng, lại phải biết cái sở dĩ hợp của chúng mới được. Song nói tính là tâm, thì không thể được; mà nói tâm là tính, cũng "không thể được" (Tâm, tính cố chỉ nhất lí, nhiên tự hữu hợp nhi ngôn xứ, hựu hữu tích nhi ngôn xứ. Tu tri kì sở dĩ tích, hựu tri kì sở dĩ hợp, nải hợp. Nhiên vị tính tiện thị tâm, tắc bất khả; vị tâm tiện thị tính, diệc bất khả) ("Ngữ loại", Quyển 18). Tâm và tính không thể xem là một vật được. Điều này hình thành sự đối chiếu với quan niệm tâm tính bất phân của Trình Hạo. Sự phân biệt giữa tâm và tính biểu hiện ở chỗ tâm là cái hư linh, tính là thực thể; tâm có tri giác, tính không có tri giác: "Tâm và tính tự nó có phân biệt. Nền của cái linh là tâm, nền của cái thực là tính. Linh chính là nền của cái tri giác đó". (Tâm dữ tính tự hữu phân biệt. Linh để thị tâm, thực để thị tính. Linh tiện thị ná tri giác để) "Ngữ loại", Quyển 16). "Hỏi: "Chỗ của linh là tâm, hay là tính?". Trả lời: "Chỗ của linh chỉ là tâm, không phải là tính, tính chỉ là lí"" ("Ngữ loại", Quyển 5). Ông chủ trương phân tách cái tâm hư linh, có tri giác với cái tính thực có, vô tri giác. Vì thế ông phê bình quan điểm Trương Tải gọi chung tính và tri giác là tâm: "Lời Hoành cừ đại thể có chỗ chưa sáng rõ. Có tâm thì tự có tri giác, đã vậy sao lại đem hợp tính với tri giác được!". ("Ngữ loại", Quyển 60). Ông cho rằng tâm tự có tri giác thì không cần nói hợp tính với tri giác làm một nữa. Sự phân biệt tâm và tính còn ở chỗ, tính lấy

nhân nghĩa lễ trí làm nội dung bên trong. "Tâm là vật có hình thể có nền động, đương hiện là có thiện có ác" (Tâm thị động để vật sự, tự nhiên hữu thiện ác) ("Ngữ loại", Quyển 5). "Tâm có thiện có ác, tính thì không có bất thiện" (Tâm hữu thiện ác, tính vô bất thiện) (Như trên). Tính là thiện, tâm thì có thiện, có ác, cho nên phải lấy tâm đạo chi phối tâm người, mới bỏ ác theo thiện được. Sự khác nhau giữa tâm và tính còn biểu hiện, tâm là chúa tể, tính được tâm thống quản. Nói tâm chúa tể tính, là để chỉ việc tôn sùng hàm dưỡng, giữ vững tính thiện trong khi chưa phát, chứ không phải để chỉ cái lí tâm chúa tể vạn vật trong trời đất, là cái bản nguyện của vũ trụ. Qua việc phê phán của Chu Hi đối với "Tâm tức tính" thì có thể thấy tâm không phải là bản nguyên của vũ trụ và chúa tể vạn vật. Ông nói: ""Tâm tức tính", tính tức thiên, thiên tức tính, tính tức tâm". Câu này cũng không có thứ tự lí lẽ, hơn nữa trời đất là cái vốn có, không phải là cái mà tâm có thể sinh ra được" ("Kí nghi", "Văn tập", Quyển 70). Chu Hi phản đối tâm sinh ra trời đất, cái tâm của ông là chủ tể chứ không phải chỉ rằng tâm là bản nguyên của vũ trụ.

Về quan hệ tâm và tính, Chu Hi vừa thấy mối liên hệ giữa hai cái, lại vừa nhấn mạnh sự khác nhau giữa chúng; cho rằng tâm và tính "không thể không phân biệt, cũng không thể nói quá tách thành hai cái được". ("Ngữ loại" Quyển 5).

B- Tâm và khí.

Phạm trù khí của Chu Hi là vật liệu cấu thành vạn vật; khí là căn cứ tồn tại của lí. Về quan hệ giữa tâm và khí, Chu Hi cho rằng, tâm không ngang bằng khí, nhưng tâm

và khí có mối liên hệ chặt chẽ, cái hư linh của tâm chính là công năng đặc thù của khí, thuộc tính tri giác của tâm không tách rời khí, sự phát sinh tri giác là kết quả kết hợp của lí và khí. Ông lấy hư linh làm bản thể của tâm. "Hư linh tự mình là bản thể của tâm, không phải là cái mà ta có thể hư vậy" (Hư linh tự thị tâm chi bản thể, phi ngã sở năng hư dã) (Như trên); mà hư linh thuộc về khí, là công năng của khí. Thông qua hư linh mà liên hệ tâm và khí với nhau. "Tri giác của tâm lại là nền hư linh của khí. Những cái thông minh nghe nhìn vận dụng được, đều là có cái tri giác này" (Tâm chi tri giác, hựu thị ná khí chi hư linh để. Thông minh thị thính, tác vi vận dụng, giai thị hữu giá trị giác) ("Ngữ loại", Quyển 60). Hư linh của khí biểu hiện thành tri giác của tâm. Nhìn bề ngoài, thuộc tính tri giác của tâm đã là khí của hư linh, vậy thì tâm túc là khí, hai cái ngang hàng nhau. Thế nhưng cái tri giác của tâm mà Chu Hi nói không chỉ là hư linh của khí mà thôi. "Hỏi: "Tri giác là linh của tâm, vốn như thế, hay là khí?". Trả lời: "Không thuần là khí, mà là lí của tri giác có trước. Lí chưa tri giác, khí tụ thành hình, lí và khí hợp lại thì mới có thể tri giác. Cũng giống như ngọn nến cháy được là nhờ có mỡ sáp này, thì mới có nhiều ánh hào quang"". ("Ngữ loại", Quyển 5). Tri giác của tâm không thuần là khí mà trước hết nó lấy lí làm căn cứ, có được lí của tri giác rồi mới có khí của tri giác, lý và khí hợp lại mới có tri giác. Tuy rằng lí không có tri giác song lí là nguồn gốc cuối cùng của tri giác. Tuy nhiên chỉ có lí mà không có khí cũng không được, mà lí và khí kết hợp với nhau thì khí của hư linh mới là tri giác. Đã không thể đơn thuần qui tri giác về với khí, vậy thì giữa tâm và khí cũng không thể đặt dấu ngang bằng

được. Song mối liên hệ chặt chẽ giữa tâm và khí lại rõ mà dễ thấy, Chu Hi đã ví điều đó như quan hệ giữa ngọn nến và sáp, song sáp bản thân cũng là sản phẩm kết hợp giữa lí và khí, ngọn nến cuối cùng lấy lí làm căn cứ.

Chu Hi có lúc ví tâm là âm dương: "Tính như thái cực vậy, tâm như âm dương vậy" (Như trên). Tâm như âm dương không có nghĩa nói tâm tức khí mà là nhằm thuyết minh quan hệ không tách rời nhau giữa tính và tâm. Chu Hi cũng nói động tĩnh của tâm mới là âm dương. "Lí của tâm là thái cực, sự động tĩnh của tâm là âm dương" (Như trên). Ở đây cái gọi là "Động tĩnh của tâm là âm dương" là nói đối lập với ý thái cực là lí của tâm, âm dương là biểu hiện sự động tĩnh của tâm, chứ không phải là bản thân cái tâm. Tâm có động tĩnh, biểu hiện ra là âm dương, cho nên không thể đặt ngang bằng giữa tâm và âm dương được; nhưng hai bên có sự liên hệ mật thiết với nhau.

Thực chất của mối quan hệ giữa tâm và khí trong Triết học Chu Hi là, tri giác của tâm từ hư linh của khí mà ra, tâm và khí không phải là một, song có liên hệ chặt chẽ với nhau. "Cái mà biết được là lí của tâm vậy; cái có khả năng nhận biết là linh của khí vậy" (Sở giác giả, tâm chi lí dã; năng giác giả, khí chi linh dã). (Như trên). Lí không chỉ là căn cứ của tri giác mà còn là đối tượng của tri giác. Lí ở trong tâm, là căn cứ để khí hư linh tồn tại, lí lại được tâm nhận thức, đó là đối tượng mà khí hư linh nhận biết được. Trong khi gồm có khí hư linh và những khí cấu thành các hình khí nói chung như cặn bã chẳng hạn, tri giác chỉ tương quan với hư linh mà đối lập lại với cặn bã. Quan điểm này của Chu Hi đã dập khuôn theo tư tưởng cổ đại Trung Quốc đem hiện tượng tinh thần nói thành cái bắt nguồn từ khí

tinh vi; từ đó đã làm lẫn lộn ranh giới giữa tinh thần và vật chất.

C - Vai trò của Tâm trong kết cấu lôgíc Triết học Chu Hi.

Trong kết cấu lôgíc triết học lấy lí làm phạm trù cao nhất của Chu Hi thì thái cực, đạo và lí tương thông với nhau và đều cùng là phạm trù bản thể của triết học của ông. Tính là thiên lí vốn có của người và sinh vật, là nguồn gốc của sinh vật, tính và lí tương đương nhau, cũng là bản thể hình nhi thượng. Khí là phạm trù của vật, là vật liệu cấu thành người và vạn vật, khí phụ thuộc vào các phạm trù bản thể như lí, thái cực, đạo, tính. Tâm có vị trí hết sức quan trọng và đặc biệt trong kết cấu lô gích của Triết học Chu Hi, tách rời tâm, hệ thống triết học của ông sẽ không hoàn chỉnh, thậm chí không thể hình thành được. Giữa tâm và lí, tâm và tính, tâm và khí có mối liên hệ hết sức mật thiết, mối quan hệ giữa chúng với nhau là nội dung chủ yếu cấu thành kết cấu lô gích triết học Chu Hi. Sự trình bày của Triết học Chu Hi về quan hệ giữa tâm và lí đã phản ánh sự khác nhau rõ rệt với Tâm học Lục Cửu Uyên, cũng biểu hiện đặc điểm vốn có của Triết học Chu Hi. Sự trình bày về quan hệ giữa tâm và tính cùng Học thuyết về tâm tính tình của Chu Hi là cương lĩnh và hạt nhân lí luận về tâm của ông cũng là bộ phận tổ thành quan trọng của Triết học Chu Hi. Sự trình bày về quan hệ tâm và khí, đã nói rõ lí giải của Chu Hi về nguồn gốc hiện tượng tinh thần từ đâu mà ra, đấy cũng là bộ phận không thể thiếu trong lí luận về tâm của Chu Hi. Ý nghĩa của lí luận về tâm của Chu Hi là ở chỗ: "Tuy rằng Chu Hi nâng tâm lên là tâm trời đất mà trở thành cái gốc của vũ trụ, song ngoài điều

đó ra, tâm không có ý nghĩa phạm trù bản thể; đó không những là đặc điểm lí luận về tâm của Chu Hi mà cũng là đặc điểm của toàn bộ triết học của ông. Ở đây, tâm là chủ thể nhận thức, có công năng nhận thức vạn vật và lí của vạn vật. Chu Hi cũng nói lí ở trong tâm, tâm và lí là một, đây là nói trên ý nghĩa tâm và lí thông suốt nhau, tâm lấy lí làm đối tượng nhận thức, điều này khác với "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên. Chu Hi nhấn mạnh tính năng động chủ quan của tâm, cho rằng tâm có ý nghĩa chúa tể đối với thân thể, vạn vật và tính tình, chúa tể ở đây là nói tác dụng chủ đạo, tác dụng năng động của tâm trong quá trình nhận thức, nhận thức lí tính cao hơn nhận thức cảm tính, cũng như sự nắm vững và khống chế của lí tính đối với bản tính và tình cảm con người, chứ không phải nói tâm chúa tể vạn vật vũ trụ trên ý nghĩa bản thể luận. Về quan hệ giữa tâm và lí, tâm và tính, Chu Hi phản đối việc đặt ngang hàng giữa tâm với lí và tính, giữ vững địa vị bản thể của lí và tính.

Trong kết cấu lôgíc Triết học Chu Hi, Tâm cùng rất nhiều phạm trù như Lí, Tính, Tình, Khí, Tri giác tư lự, Nhân, Đạo, Dục, Động tĩnh, Thể dụng, Đã phát ,chưa phát, Âm dương, Hình khí v.v... liên hệ chặt chẽ với nhau, giữa tâm và các phạm trù này hoặc là quan hệ giữa nhận thức với phản ánh, hoặc là quan hệ giữa chúa tể và thống quản, hoặc là mối liên quan giữa thể và dụng, hoặc tương quan giữa động và tĩnh. Rất nhiều phạm trù lại có quan hệ ngang dọc với các phạm trù khác như đạo, thái cực v.v... cùng nhau tạo thành mạng lưới phạm trù trong kết cấu lôgíc Triết học Chu Hi. Và trong kết cấu này phạm trù tâm không phải là cái có thể có, có thể không, mà nó có trọng lượng, có vai trò hết sức quan trọng.

III - Địa vị lịch sử của Học thuyết về tâm của Chu Hi.

1- Sự phát triển đối với Học thuyết về tâm của Mạnh Tử, Nhị Trình, Trương Tải.

Chu Hi cho rằng tâm lấy tư duy làm chức trách, qui định rõ ràng đối tượng tư duy của tâm là lí, chỉ ra rằng trên cơ sở tri giác phải đi tới nhận thức đối với lí. Điều này đã tiến hơn một bước so với Mạnh Tử chỉ nói "Tâm chi quan tức tử" (Cơ quan tâm là tư duy) mà không nói đến đối tượng của tư duy là lí. Chu Hi đã làm phong phú thêm hàm nghĩa của tư, lấy lự làm chỗ tỉ mỉ sâu kín của tư, nhấn mạnh việc suy nghĩ tường tận đối với sự vật, cân nhắc tỉ mỉ nhiều lần nhằm nắm vững cái lí của sự vật, làm rõ nhận thức đúng sai. Mạnh Tử đề ra "nhân là nhân tâm", Trình Di chủ trương "nhân là tính", còn Chu Hi lấy nhân là tính, trắc ẩn là tình, phân biệt tính và tình thành thể và dụng của tâm, chứ không trực tiếp xem nhân là tâm; đấy là sự phát triển đối với tư tưởng Mạnh Tử và Trình Di.

Trong Học thuyết về tâm của Nhị Trình, tâm là phạm trù hợp nhất chủ thể và bản thể. Chu Hi tách biệt rõ ràng chủ thể và bản thể, cho rằng tâm chỉ là phạm trù về nhận thức luận, chứ không phải là bản thể vũ trụ, từ đó đưa lí luận về tâm của Nhị Trình phát triển theo hướng Triết học lí tuyệt đối. Và với tiền đề triết học lí tuyệt đối, Chu Hi đã làm nổi bật tính năng động chủ quan của tâm và công năng chúa tể của tâm đối với tính tình, vừa thấy được mối liên hệ giữa tâm và tính, lại nhấn mạnh được sự khác nhau giữa tâm và tính. Đấy chính là sự cải tạo và phát triển đối với quan điểm "Tâm tức tính", tâm tính bất phân (không phân biệt) của Nhị Trình. Chu Hi lúc đầu tiếp thu, về sau vứt bỏ quan điểm tâm là cái đã phát của Nhị Trình, đề ra tư

tưởng tính là cái chưa phát, tình ra cái đã phát, mà tâm kiêm cả cái chưa phát và đã phát, tư tưởng này trở thành nội dung quan trọng trong Thuyết "Tâm thống tính tình" của ông.

Sự phát triển của Chu Hi đối với lí luận về tâm của Nhị Trình có ý nghĩa quan trọng trong lịch sử phát triển phạm trù tâm trong Triết học Trung Quốc.

Sự phê phán của Trương Tải đối với tư tưởng "Lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa" của Phật giáo được Chu Hi coi trọng. Chu Hi kế thừa tư tưởng lấy tri giác làm tâm của Trương Tải, nhưng đã chỉ trích tư tưởng hợp tính với tri giác làm tâm của Trương Tải, ông cho rằng tâm có tri giác, tính không có tri giác, không nên gộp tính và tri giác làm một để thảo luận. Chu Hi rất tán thưởng mệnh đề "Tâm thống tính tình" của Trương Tải nêu ra, và có thêm qui định cụ thể, kết hợp tư tưởng tâm có thể có dụng của Trình Di với mệnh đề của Trương Tải và đưa thêm những kiến giải mới vào; điều đó đã phát triển và làm phong phú thêm nhiều tư tưởng "Tâm thống tính tình", và lấy tư tưởng đó làm cương lĩnh và hạt nhân của Học thuyết về tâm của mình.

2- Sự phê phán đối với Tâm học của Phật giáo và của Lục Cửu Uyên. Học thuyết về tâm của Chu Hi được nêu ra với tiền đề Triết học lí tuyệt đối. Thực chất của Triết học lí tuyệt đối là nâng cái lí lấy luân lí Nho gia làm nội hàm lên tầm cao của bản thể vũ trụ, vừa cung cấp căn cứ Triết học về bản thể luận cho luân lí Nho gia, nhằm chống lại Triết học tư biện tinh tế đẹp đẽ của Phật giáo; lại từ tầm cao của bản thể vũ trụ luận chứng tính hợp lí của luân lí Nho gia, nhằm phục vụ cho việc quản lí và ổn định xã hội.

Xuất phát từ đó, Chu Hi đã đi sâu phê phán tâm học Phật giáo, tập trung vào hai điểm cốt yếu: Một là, phê phán tư tưởng Phật giáo lấy tâm làm bản thể vũ trụ; Hai là, phê phán Phật giáo nói về tâm mà tách rời lí, tức là tách rời luân lí Nho gia. Chu Hi nói: "Trời đất là vật vốn có, không phải tâm có thể sinh ra được. Nếu nói tâm có thể sinh ra hình thể của trời, thì chính là luận thuyết con đọng lại mà Thích Thị muốn gạn lọc thành quốc thổ thôi". (Thiên địa nãi bản hữu chi vật, phi tâm sở năng sinh dã. Nhược viết tâm năng sinh thiên chi hình thể, thị nãi Thích Thị tưởng trừng thành quốc thổ chi dư luận) ("Luận nghi", "Văn tập", Quyển 70); Ông cho rằng trời đất là cái tồn tại khách quan, không phải do tâm sinh ra, lấy đó phê phán tư tưởng tâm sinh ra trời đất của Phật giáo. Trên cơ sở Triết học lí tuyệt đối, Chu Hi đã nhấn mạnh tâm và lí hợp nhất, phản đối Phật giáo tách Tâm và lí làm hai. "Ta coi tâm và lí là một, bên ấy coi tâm và lí là hai, điều đó cũng không phải cố muốn như vậy, mà là do chỗ nhìn khác nhau. Bên ấy thấy tâm hư không mà không thấy có lí, bên này thấy được tâm tuy hư không mà chứa đủ vạn lí vậy" (Ngô dĩ tâm dữ lí vi nhất, bỉ dĩ tâm dữ lí vi nhị. Diệc phi cố dục như thử, nãi thị kiến xứ bất đồng. Bỉ kiến đắc tâm không nhi vô lí, thử kiến đắc tâm tuy không nhi vạn lí hàm bị đã). ("Ngữ loại", Quyển 126). Điểm chính yếu nhất của Tâm học Phật giáo là trong tâm không có lí, đấy là chỗ khác căn bản với Học thuyết về tâm của Nho gia. Phật giáo tuy nói kiến tâm thức tâm (thấy tâm biết tâm), nhưng họ "Không thấy thiên lí mà chỉ chuyên cho rằng cái tâm này là chúa tể, cho nên không tránh khỏi rơi vào tự tư" ("Đáp Trương Khâm Phu", "Văn tập", Quyển 30). Chu Hi phê phán Phật giáo nói đến tâm mà xa rời thiên lí.

Sự phê phán của Chu Hi đối với Tâm học Lục Cửu Uyên cũng có hai điều cốt yếu: Một là, phê phán nó lấy tâm làm bản thể vũ trụ, tức là tư tưởng lí chủ thể; hai là, phê phán hệ thống Tâm học của Lục Cửu Uyên không có vị trí của khí. "Học thuyết tĩnh của Lục Tử, chỉ nói về một cái tâm,... ... Nếu biết được cái tâm rồi thì vạn pháp đều ra cả, lí cũng đều không có nhiều sự". (Lục Tử tĩnh chi học chỉ quản thuyết nhất cá tâm,... Nhược thức đắc nhất cá tâm liễu, vạn pháp lưu xuất, lí đô vô hứa đa sự) ("Ngữ loại", Quyển 124). Vạn pháp từ tâm mà ra với tâm sinh vạn pháp chỉ là một chuyện, nêu ra cái "bệnh hoạn" của Tâm học của Lục Thị là ở chỗ chỉ làm rõ cái tâm ta. "Nay Lục Thị chỉ muốn thấy được tận trong đáy lòng (tâm) của ông thì như vậy, mới gọi là ở trong; còn nếu người khác nói thì chẳng câu nào là đúng cả. Tự người khác nói ra thì đã cho ngay là nghĩa ở ngoài". (Kim Lục Thị chỉ thị yếu tự cừ tâm lí kiến đắc để, phương vị chi nội, nhược biệt nhân thuyết để, nhất cú dã bất thị, tài tự biệt nhân thuyết xuất, tiện chi vi nghĩa ngoại) (Như trên). Đấy chính là đã vạch ra cái ung nhọt của Tâm học Lục cửu Uyên, không lập văn tự, chỉ chuyên cầu ở tâm. Tâm học của Lục Thị chỉ thừa nhận thế giới có một cái tâm, không coi trọng phân biệt cái hình như thượng và cái hình nhi hạ, trong hệ thống triết học của ông không có địa vị của khí. "Học thuyết tĩnh của Lục Tử, nhìn vào hàng ngàn vạn căn bệnh của ông, chỉ ở chỗ không biết có cái tạp lẫn của bẩm khí, đem rất nhiều khí thô khí độc làm thành cái lí diệu kì của tâm, rồi cứ như thế tự nhiên mà làm tiếp". (Lục Tử tĩnh chi học, khán tha thiên ban vạn ban bệnh, chỉ tại bất tri hữu khí bẩm chi tạp, bả hứa đa thô ác để khí đô bả tác tâm chi diệu lí, hợp đáng nhậm địa tự nhiên tác tương khứ) (Như trên). Tuy Lục Cửu Uyên có nói "Tâm tức

lí", nhưng Chu Hi cho rằng cái lí của ông không khác với khí, lí không thành lí, cho nên kết quả của "Tâm túc lí" là tâm không hợp với lí, rơi vào cái tệ nạn tâm và lí tách rời nhau của Phật giáo. "Sự khác nhau giữa Nho và Thích chính là ở chỗ tôi thì cho tâm và lí là một, mà anh thì cho tâm và lí là hai. Nhưng có một loại học vấn của thế giới cận đại, tuy cũng nói tâm và lí là một, mà không xét kĩ bẩm khí và vật dục riêng tư, cho nên nó phát biểu cũng không hợp lí, lại cùng căn bệnh với Thích" (Nho Thích chi dị chính vi ngô dĩ tâm dữ lí vi nhất, nhi bỉ dĩ tâm dữ lí vi nhị nhĩ. Nhiên cận thế nhất chủng học vấn, tuy thuyết tâm dữ lí nhất, nhi bất sát khí bẩm vật dục chi tư, cố kì phát diệc bất hợp lí, khước dữ Thích Thị đồng bệnh) ("Đáp Trịnh Tử Thượng", "Văn tập", Quyển 56). Có nói đến khí hay không, đó là sự phân biệt quan trọng giữa Triết học Chu Hi và Triết học Lục Cửu Uyên. Tư tưởng "tâm và lí là một" của Chu Hi và tư tưởng "Tâm túc lí" của Lục Cửu Uyên mặc dầu nhìn trên mặt chữ thì hầu như không khác gì nhau, nhưng nội hàm tư tưởng của họ quả thật không giống nhau.

3- Sự phê phán và cải tạo đối với Học thuyết về tâm của Học phái Hồ Tương.

Học phái Hồ Tương mà đại diện là Hồ Hoằng và Trương Thức cũng bao gồm cả môn đồ của họ. Học thuyết về tâm của Hồ Hoằng lấy tính thể tâm dụng, tính là vị phát (chưa phát), tình là dĩ phát (đã phát) làm đặc điểm, Trương Thức và Chu Hi đều đã từng tiếp thu quan điểm này. Về sau Chu Hi hiểu thuyết trước là sai, và đã có thái độ phê phán quan điểm của Hồ Hoằng. Thực ra thì Hồ Hoằng cũng chịu ảnh hưởng tư tưởng của Trình Di, nhưng Trình Di về sau nhận thức được quan điểm tâm là dĩ phát có vấn

đề, còn Hồ Hoằng thì lại vẫn kiên trì thuyết trước. Trong khi phê phán quan điểm của Hồ Hoằng, Chu Hi đã nêu ra là quan điểm tính thể tâm dụng không có vị trí của tình. "Trước kia nhìn Thuyết Ngũ Phong, chỉ thấy nói tâm đối với tính, chứ không hề có nói đến một chữ tình. Sau đó xem Thuyết "Tâm thống tính tình" của Hoành cừ mới biết câu này có công lớn, bắt đầu tìm thấy được bóng dáng của chữ tình" (Cựu khán Ngũ Phong thuyết, chỉ tương tâm đối tính thuyết, nhất cá tình tự đô vô hạ lạc. Hậu lai khán Hoành Cừ "Tâm thống tính tình" chi thuyết, nãi tri thử thoại hữu đại công, thủy tầm đắc cá tình tự trước lạc) ("Ngũ loại", Quyển 5). Có thể thấy có chữ tình hay không là sự phân biệt quan trọng giữa Học thuyết về tâm của Chu Hi và Học thuyết về tâm của Hồ Hoằng. Hồ Hoằng không nói tình nên Học thuyết về tâm của ông "lấy hai chữ tâm tính đối nhau mà nói" (Tương tâm tính nhị tự đối thuyết). Chu Hi sửa mệnh đề "Tính thể tâm dụng" của Hồ Hoằng thành "Tính thể tình dụng", sửa mệnh đề "Tâm dĩ thành tính" thành "Tâm thống tính tình", như vậy, Học thuyết về tâm của ông là nói tính đối với tình, nói tâm đối với tính tình. Học thuyết "tính thể tâm dụng" của Học phái Hồ Tương đã được Chu Hi cải tạo thành Học thuyết "Tâm thống tính tình".

Trong quan hệ giữa tâm và nhân, thể hiện sự khác nhau và giống nhau giữa Học thuyết về tâm của Trương Thức và Học thuyết về tâm của Chu Hi. Trương Thức trong bản thể luận triết học đã nhấn mạnh tâm thống soái lí, tâm chúa tể vạn vật, lấy nhân làm tâm và cho rằng: "Nhân, là nhân tâm vậy, là cái thống soái tính, tạo lập mệnh, hiểu biết thiên hạ, chủ quản vạn vật vậy" (Nhân, nhân tâm dã, soái tính

lập mệnh tri thiên hạ nhi tế vạn vật giả dã), ("Nam Hiên Văn tập, Đàn Châu Trùng tu Nhạc Lộc thư viện kí"). Chu Hi đã phê phán Trương Thức: "Nói vật đều là cái nhân của ta thì không thể được" (Vị vật giai ngô nhân tắc bất khả) ("Đáp Khâm Phu Nhân Thuyết", "Văn tập", Quyển 32) và phản đối việc hợp nhất nhân và tâm, "Xem vật là tâm" (Như trên). Điều này cũng có liên quan với việc Chu Hi phân đôi tư tưởng lấy tâm làm bản thể vũ trụ. Quan điểm Chu Hi lấy "tâm không phải là nhân, mà đức của tâm mới là nhân" ("Ngữ loại", Quyển 20) hình thành đối chiếu rõ rệt với tư tưởng "nhân, là nhân tâm vậy" của Trương Thức.

Gắn liền với tư tưởng nhân và tâm hợp nhất, các học giả Hồ Tương cho rằng tâm có tri giác, thế là nhân cũng có tri giác. Hồ Bá Phùng, đệ tử của Hồ Hoằng kiên trì Thuyết "Tâm có tri giác gọi là nhân". Chu Hi phê phán và nói: "Nói rằng tâm của người nhân có tri giác thì được; nói tâm có tri giác gọi là nhân thì không được" (Vị nhân giả tâm hữu tri giác tắc khả, vị tâm hữu tri giác vị chi nhân tắc bất khả) ("Hựu luận Nhân thuyết", "Văn tập", Quyển 32). Sở dĩ Chu Hi phê phán "lấy giác làm nhân", mà kiên trì quan điểm tâm có tri giác, nhân không có tri giác, là vì theo ông, tâm và nhân không được lẫn lộn, cũng giống như tâm và lí, tâm và tính không được lẫn lộn vậy. Nhân kiêm nghĩa, lễ, trí, đó là sự thể hiện tập trung của tính, mà tính đã không có tri giác, lí không có tri giác, thì nhân cũng không có tri giác vậy.

Chu Hi phê phán và kế thừa tư tưởng người trước, mở rộng tranh luận học thuật với người cùng thời đại, qua đó mà xây dựng nên hệ thống tư tưởng "Tâm thống tính tình", bao hàm nội dung phong phú mà có hệ thống, đề ra được

lí luận sâu sắc mà giầu tư duy biện chứng, đã thể hiện đầy đủ đặc điểm Học thuyết về tâm cũng như toàn bộ triết học Chu Hi, đã gây ảnh hưởng sâu xa trong lịch sử.

Tiết III - "Tâm gốc khí ngọn" của Trương Thức.

Trương Thức (1130 - 1180) là nhà lí học nổi tiếng thời Nam Tống, là người đại diện và xác lập Học phái Hồ Tương. Triết học của ông lấy việc dung hợp tâm, lí làm đặc trưng. Ông nêu tư tưởng tâm gốc khí ngọ., Tâm bản luận của ông khác với Học thuyết về tâm của Chu Hi. Học thuyết khí ngọn của ông lại khác Tâm học Lục Cửu Uyên rất ít nói đến khí. Tư tưởng Tâm học của Trương Thức vừa có mặt bất đồng với Chu Hi, và bất đồng với Lục Cửu Uyên, lại có khuynh hướng điều hòa Chu Hi và Lục Cửu Uyên.

I - Tâm là chúa tể (chủ tể) vạn vật.

1- Tâm là cái thống trị (chủ tể) vạn vật. Lấy tâm làm bản thể vũ trụ, nêu bật tính chúa tể của tâm đối với vạn vật, đó là một trong những nội hàm của phạm trù tâm triết học Trương Thức, cũng là chỗ Trương Thức khác với Chu Hi mà có khuynh hướng nghiêng về Lục Cửu Uyên. "Tâm cũng vậy xuyên suốt vạn sự, thống lĩnh vạn lí mà thành cái thống trị (chủ tể) vạn vật" ("Kính Trai kí", xem "Nam Hiên Văn tập", dưới đây cũng vậy). "Trời đất biến hóa cây cỏ tốt tươi, cũng là cái bản nhiên của tâm thể ta vậy" ("Khuếch Trai kí"). Sự thống trị của tâm là chỉ tâm là bản thể của vũ trụ mà làm chủ và khống chế vạn vật; vạn vật vạn sự và lí của vạn vật đều lấy tâm làm căn cứ tồn tại. Sự tồn tai của vạn vật chỉ là sự hiển hiện của tâm, tách vời tâm ra thì không có vạn vật. Tính chúa tể của tâm mà Chu Hi nói chủ yếu là nhấn mạnh tác dụng năng động, tác dụng chủ đạo

của tâm trong quá trình nhận thức, nhận thức lí tính cao hơn nhận thức cảm tính, cùng với việc nắm vững và khống chế của lí tính đối với bản tính và tình cảm của con người; chứ không phải nói sự chúa tể của tâm đối với vạn vật vũ trụ trên ý nghĩa bản thể luận. Trương Thức nói tâm chúa tể có ý nghĩa bản thể luận, đương nhiên cũng động chạm đến vấn đề nhận thức luận và luân lí học. Ông cho rằng, tinh thần chủ thể là cái thống trị vạn vật, vạn sự vạn vật đều do tâm sinh ra. "Tâm cũng vậy là tổ tông của vạn sự" ("Tĩnh Giang Phủ học kí"). Tâm có nghĩa là gốc của vạn sự, là cội nguồn của vạn sự. "Nhân tâm vậy, là các thống soái tính, tạo lập mệnh, hiểu biết (trí) thiên hạ chủ quản (tể) vạn vật" vậy. ("Đàm Châu Trùng tu nhạc Lộc thư viện kí"). Nhân tâm không chỉ thống soái tính mệnh, nhận thức sự vật trong thiên hạ, mà còn là chúa tể của vạn vật, điều đó đã mở đường cho việc đi theo hướng Tâm học. Chu Hi trong khi đánh giá Tâm học đã so sánh giữa Lục Cửu Uyên và Trương Thức: "Học thuyết về tĩnh của Lục Tử, chỉ nói một cái tâm. ... ... Nặn đầu Nam Hiên nói thì có một số giống ông, như "Nhạc Lộc thư viện kí" thì lại chỉ nói như vậy. Như Ái Ngưu, Xích Tử nhập tỉnh, thì cái đó là chân tâm. Nếu lí giải được cái tâm này rồi thì đều vô sự" (Lục Tử tĩnh chi học, chỉ quản thuyết nhất cá tâm. ... Nam Hiên sơ niên thuyết, khước hữu ta tự tha, như "Nhạc Lộc thư viện kí", khước chỉ nhậm địa thuyết. Như Ái Ngưu, như Xích Tử nhập tỉnh, giá cá tiện thị chân tâm, nhược lí hội đắc giá cá tâm liễu, đô vô sự.) ("Chu Tử ngữ loại", Quyển 124). Qua đánh giá của Chu Hi có thể thấy tư tưởng của Trương Thức và Tâm học Lục Cửu Uyên có chỗ giống nhau.

2- Tâm ứng sự vật. Cái tâm của Trương Thức được coi là chủ thể của nhận thức, có công năng phản ánh và nhận thức sự vật. "Tâm vốn hư, lí thì thực, ứng sự vật, không vết tích. Đến không đón, đi không giữ, anh vạn biến, ta ngày nghi". (Tâm bản hư, lí tắc thực, ứng sự vật, vô triết tích. Lại bất nghênh, khứ bất lưu, bỉ vạn biến, ngã nhật hưu). ("Hư Châu trai Minh"). Tâm vốn hư là để chỉ tâm là thể hư minh, bản thân nó không có nội dung thực tế, song tâm chủ thể có thể "ứng sự vật", sự việc đến thì tâm ứng tiếp. Tâm ứng sự vật tức là sự phản ánh của chủ thể đối với khách thể. Việc thể nhận của chủ thể đối với khách thể là không có dấu tích, sự vật khách quan vạn biến hóa không ngừng mà tâm chủ thể thì đến không nghênh tiếp, đi không giữ lại. Lấy hoạt động tự duy là hoạt động nhận thức mà chủ quan thấy nó ở khách quan. Tâm của Trương Thức không những có thể nhận thức được sự vật, mà còn có thể nhận thức được lí của sự vật. "Là tồn tâm, vật đến thì thuận ứng, lí ở trong đó, lại há được gọi là xuất u?" (Thị tâm chi tồn, vật lại thuận ứng, lí tại vu thử, hựu khi đắc vị chi xuất hồ?) ("Đáp Du Thành Chi"). Vì lí là căn cứ tồn tại của sự vật, nên nhận thức sự vật và nhận thức lí là nhất trí với nhau.

3- "Nhân, là nhân tâm vậy". Lấy nhân làm nhân tâm, tức là lấy đạo đức nhân nghĩa làm nội dung của tâm. Trương Thức nói: "Nhân là nhân tâm vậy; con người đều có tâm đúng, nếu buông lỏng mà không biết cầu thì không giữ được gốc của nó" (Nhân, nhân tâm dã, nhân giai hữu thị tâm, phóng nhi bất tri cầu, tắc kì bản bất lập hĩ) ("Mạnh Tử thuyết", Quyển 4). Tâm có thuộc tính của luân lí Nho gia. Trương Tải nói tâm là chúa tể vũ trụ, vạn vật đều do tâm

phái sinh ra, nên những nguyên tắc đạo đức mà nhân đại diện được phú cho cả vũ trụ, vô luận là nhân sinh xã hội hay là vạn vật tự nhiên, đều tràn đầy sự hài hòa của nhân.

Trương Thức không những đem nhân làm nội dung của nhân tâm, hơn nữa còn đem nhân làm nội dung của tâm trời đất. Như vậy đã mở rộng thêm một bước cái nhân - nguyên tắc đạo đức đặc hữu của xã hội loài người này vào trong giới tự nhiên và cho rằng cả vũ trụ đều không xa rời nhân. "Cái nhân là tâm trời đất, cái tâm trời đất mà có ở người, thì gọi là nhân vậy. Người ta chỉ bị che lấp bởi cái hữu kỉ mà không thể suy ra được đạo - cái mà con người ta sở dĩ là người, cho nên việc học tập quí ở chỗ cầu lấy cái nhân vậy" (Nhân giả, thiên địa chi tâm, thiên địa chi tâm nhi tồn hồ nhân, sở vị nhân dã. Nhân duy tế vu hữu kỉ nhi bất năng dĩ suy phù kì sở dĩ vi nhân chi đạo, cố học tất quí vu cầu nhân dã) ("Chu Tú ngôn nhân tự"). Nhân là nguyên tắc đạo đức đặc hữu của xã hội loài người, tâm cũng là năng lực nhận thức chủ quan riêng có ở loài người, song, Trương Thức lại đem nhân và tâm đều mở rộng vào trong giới tự nhiên. Tâm, không chỉ con người vốn có, mà trời đất tự nhiên cũng đều có; nhân, không chỉ là nội dung của nhân tâm, mà cũng là nội dung của tâm trời đất. Thuyết phiếm đạo đức này của Trương Thức không chỉ xuyên suốt trong hệ thống triết học của ông, mà còn phản ánh đặc điểm kết hợp bản thể luận của toàn bộ Triết học lí học thời Tống - Minh với Luân lí học Nho gia.

II - Quan hệ giữa tâm với khí và tính.

Phạm trù tâm của Triết học Trương Thức, đứng trên ý nghĩa bản thể luận mà nói là phạm trù bản thể cùng một thứ tầng với lí, đạo, tính, thái cực...

1- Tâm gốc, khí ngọn. Khí trong hệ thống Triết học Trương Thức là chỉ vật liệu cấu thành vạn vật. "Nhị khí hình nhi vạn vật hóa sinh". (Hai loại khí hóa sinh ra vạn vật) ("Tồn trai kí"). Hai loại khí âm dương tác dụng lẫn nhau sinh ra được vạn vật. Về quan hệ tâm với khí, ông thừa nhận tư tưởng của Đổng Trọng Thư "Đã là khí thì phải phụ thuộc tâm; tâm là vua (quân) của khí" (Phàm khí tòng tâm, tâm, khí chi quân) ("Xuân Thu phần lộ. Tuân thiên chi đạo"), nêu ra Thuyết tâm là gốc, khí là ngọn, tâm là hình nhi thượng (siêu hình), khí là hình nhi hạ (hữu hình), tâm thống trị (chủ tể) khí. "Cốt phải giữ lấy tâm mình mà thôi, nếu bỏ tâm cầu khí thì sẽ thấy bỏ gốc lấy ngọn mà không có cách gì khống chế được" (Vụ trì kì tâm nhi dĩ, nhược xả tâm nhi cầu vu khí, tắc tương kiến xả bản sự mạt nhi vô dĩ chế hĩ) ("Mạnh Tử thuyết", Quyển 2). "Miệng tai mắt đều dựa vào khí cho nên những cái có hình, đều giống như nó cả. Còn tâm là chúa tể vậy, nó là cái hình nhi thượng (siêu hình) vậy". (Khẩu nhĩ mục lệ hồ khí, cố hữu hình giả giai đắc kì đồng. Nhi tâm tắc tể chi giả dã, hình nhi thương giả dã) ("Mạnh Tử thuyết". Quyển 6). Bỏ tâm mà cầu khí, đó chính là bỏ gốc tìm ngọn. Tâm chúa tể là cái hình nhị thượng, khí đối lập với tâm chính là cái hình nhi hạ. Lấy hình nhi thượng và hình nhi hạ để chia tâm và khí, cái đó có khác với tư tưởng của Lục Cửu Uyên không chú trọng việc phân chia hình nhi thượng và hình nhi hạ, mà chỉ nhấn mạnh một cái tâm thôi. Trương Thức cho rằng các khí quan cảm giác như tai mắt trực tiếp tiếp xúc với ngoại vật, bám sát vào khí, còn tâm thì vượt lên trên hình thể, chỉ cần vứt bỏ vật che đậy nó, không chạy theo cái ngọn của khí, thì có thể phát huy được tác dụng chúa tể của bản thể tâm. "Cái tâm người này chính là tâm trời đất vậy, cái lưu chuyển

khắp và lan truyền đầy đủ của nó chính là cái bản thể vậy. Trói buộc ở khí, động với dục vọng, loạn với ý, thì bản thể của nó sẽ bị chìm nghỉm vậy" (Phù nhân chi tâm, thiên địa chi tâm dã, kì chu lưu nhi cai biến giả, bản thể dã. ... Cốc vu khí, động vu dục, loạn vu ý, nhi kì bản thể dĩ hạm nịch dã) ("Quế Dương Quân học kí"). Nhân tâm và tâm trời đất như nhau, đều là bản thể của vũ trụ. Còn tâm với khí, dục, ý là đối lập nhau; loại trừ được sự quấy nhiễu của khí, dục, mới có thể duy trì được bản thể làm cho nó khỏi bị chìm nghỉm...

2- Tâm chủ tính tình. Trương Thức đã từng tiếp thu quan điểm tính thể tâm dụng của Hồ Hoằng, cho rằng tâm là biểu hiện của tính, tính càng căn bản hơn tâm. Trong khi tiến hành "cuộc tranh luận về trung hòa" với Chu Hi và cùng thảo luận về trú tác "Tri ngôn" của Hồ Hoằng, ông lại cho rằng Thuyết tính thể tâm dụng, tâm dĩ thành tính trước đây của mình là có sai lầm, liền nêu ra Thuyết "tâm chủ tính tình", được Chu Hi tiếp thụ.

Hồ Hoằng khi bàn về quan hệ tâm và tính có nói: "Tính là cái vốn lớn của thiên hạ. ... Tâm cũng vật, là cái hiểu biết thiên địa, chủ quản (tể) vạn vật mà thành tính vậy". (Tính, thiên hạ chi đại bản dã. ... tâm dã giả, tri thiên địa tế vạn vật dĩ thành tính giả dã) ("Hồ Tử tri ngôn nghi nghĩa", "Chu Văn Công Văn tập", Quyển 73). Chu Hi phê phán, nói: "Cái để thành tính vậy - câu này đáng ngờ, muốn viết là thống tính tình vậy, liệu thế nào đây?". (Dĩ thành tính giả dã. Thử cú khả nghi, dục tác nhi thống tính tình dã, như hà?) (Như trên). "Tính thể tâm dụng" cần sửa là "tính thể tình dụng" và chủ trương "Tâm thống tính tình". Lúc đó Trương Thức cũng đã xét lại quan điểm tâm dĩ

thành tính, tính thể tâm dụng của Hồ Hoằng mà vạch ra rằng "Tâm tính chia ra thể và dụng, quả thực là có sai lầm"" (Tâm tính phân thể dụng, thành vi hữu bệnh) (Như trên), Nhưng ông vẫn không thỏa mãn với Thuyết tâm thống tính tình của Chu Hi, và chủ trương sửa Tâm thống tính tình thành ra Tâm chủ tính tình. "Trương Thức viết: chữ thống e cũng chưa ổn, muốn viết là chủ tính tình, liệu thế nào đây?" (Như trên). Ông còn nói: "Tự tính có động thì gọi là tình, còn tâm thì xuyên suốt động tĩnh mà làm chủ tính tình vậy. ... Tâm sở dĩ là chủ nên không ở đâu không có vậy". ("Đáp Ngô Hối Thúc", "Văn tập", Quyển 29). Chủ và thống, chỉ khác nhau có mỗi một chữ mà hàm nghĩa lại không giống nhau; tâm chủ tính tình đã nhấn mạnh được tính chúa tể của tâm, tâm chúa tể tính tình, xuyên xuốt động tĩnh, không đâu không có. "Xuyên suốt vạn sự, thống lĩnh vạn sự mà thành cái thống trị (chủ tể) vạn vật"; tâm chủ tể ở đây không đóng khung trong nhận thức luận và luân lí học mà còn động đến mặt bản thể luận nữa. Tư tưởng tâm chủ tính tình của Trương Thức đã chứng tỏ Triết học của ông có màu sắc Tâm học.

III - So sánh Học thuyết về tâm của Trương Thức và của Chu - Lục.

Trong các nhà lí học thời Nam Tống thì Học thuyết về tâm của Trương Thức có một phong cách riêng, thể hiện đặc điểm của Học thuyết về tâm của ông.

1- Sự khác nhau giữa Học thuyết về tâm của Trương Thức và của Chu Hi. Trương Thức không chỉ lấy tâm làm chủ thể nhận thức mà còn lấy tâm làm bản thể vũ trụ, còn Chu Hi thì không lấy tâm làm bản thể vũ trụ, đấy là sự

phân biệt lớn nhất giữa Học thuyết về tâm của hai ông, và đấy cũng là chỗ mà Học thuyết về tâm của Trương Thức có khuynh hướng thiên về Tâm học Lục Cửu Uyên. Liên quan với cái đó, Trương Thức còn chủ trương tâm chỉ có một cái, đó chính là cái tâm bản thể có ở trong lí trời (thiên lí), chứ không giống như Chu Hi là chia tâm làm đôi. Sở dĩ Trương Thức nhấn mạnh tâm chỉ có một thôi là vì nếu thừa nhận tâm chia ra tâm đạo và tâm người thì sẽ dẫn tới chỗ ngoài tâm có tâm, hoặc trong tâm gồm có tâm nữa, như thế tính hoàn chỉnh của tâm sẽ bị phá vỡ đi. Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi thì chú trọng chia tâm làm hai, chủ trương tâm gồm tâm đạo và tâm người, nhằm gắn liền với lí luận về phân chia thiên lí (lí trời) và nhân dục (ham muốn của con người) của mình. Trương Thức qui tâm đạo, tâm người làm một. "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi", tâm há có hai ư? Nếu thả ra thì mối nguy của tâm người sẽ vô cùng vậy. Nếu biết việc thả nó ra mà cầu nó thì cái tinh vi của tâm đạo há ở ngoài sao? Cho nên qui hồ là tinh, nhất mà thôi". ("Mạnh Tử thuyết", Quyển 6). Tâm chính là một cái tâm tinh, nhất tâm người chẳng qua là sự tiêu tán của bản tâm mà thôi.

Về quan hệ giữa tâm và cái nhân, cũng đã thể hiện sự khác nhau của hai ông. Trương Thức coi cái nhân là tâm, cho rằng nhân nghĩa không phải là ngoại vật, nó là bản nhiên của tâm thể. Chu Hi thì phê phán việc đặt dấu ngang bằng trực tiếp giữa nhân và tâm, chỉ ra rằng: "Tâm không phải là nhân, đức của tâm là nhân" (Tâm phi nhân, tâm chi đức thị nhân). Tư tưởng "Nhân là nhân tâm vậy" của Trương Thức, khác với Chu Hi, mà gần với tư tưởng "Nhân nghĩa là bản tâm của con người vậy" của Lục Cửu Uyên.

2- Sự khác nhau và giống nhau trong Học thuyết về tâm của Trương Thức và Lục Cửu Uyên. Cả hai ông đều lấy tâm làm bản thể vũ trụ, chủ thể nhận thức; hơn nữa đều cho rằng tâm có nội hàm đạo đức nhân nghĩa, đặt nhân và tâm ngang nhau. Có điều là tâm học của Lục Cửu Uyên thuần chính hơn Trương Thức. Sự khác nhau trong Học thuyết về tâm của hai ông là ở chỗ: Với tiền đề tâm bản luận, Trương Thức đã đưa thêm vào phạm trù khí, coi khí là vật liệu cấu thành vạn vật, nêu ra tư tưởng tâm gốc khí ngọn, và lấy gốc ngọn, hình như thượng hình nhi hạ (siêu hình, hữu hình - ND) để phân biệt tâm và khí; Tâm học Lục Cửu Uyên thì rất ít nói tới khí, nhấn mạnh tính hoàn chỉnh của hệ thống nhất nguyên luận về tâm. Khi ông mượn thuyết khí bẩm để giải thích nguyên nhân làm tâm bị chìm nghỉm thì giữa cái bẩm khí với khí vẫn không thể đặt dấu ngang bằng được, ông chưa sử dụng khí với tư cách một phạm trù độc lập bao giờ và chỉ thừa nhận có thế giới của một cái tâm mà không phân chia gốc ngọn, hình nhị thượng hình nhị hạ. Đấy là chỗ khác nhau giữa hai ông.

Qua việc so sánh Trương Thức với Chu Hi và Lục Cửu Uyên có thể thấy, Học thuyết về tâm của Trương Thức khác với Chu Hi và cũng khác với cả Lục Cửu Uyên. Điều này chủ yếu biểu hiện ở chỗ, tư tưởng lấy tâm làm bản thể vũ trụ, lấy nhân làm tâm của Trương Thức có khuynh hướng nghiêng về Lục Cửu Uyên; mà tư tưởng đưa thêm phạm trù khí vào, chú ý phân chia gốc và ngọn, hình nhi thượng hình nhi hạ thì lại nghiêng về Chu Hi. Tư tưởng của Trương Thức đã dung hợp quan điểm của Chu Hi và Lục Cửu Uyên, nhưng xét về khuynh hướng chủ yếu của Học thuyết về tâm của ông thì thấy tương đối gần với Tâm học Lục Cửu Uyên,

cho nên gọi Học thuyết về tâm của Trương Thức là Tâm học cũng không phải là không có lí.

Tiết IV. Tư tưởng tâm tức trời của Lã Tổ Khiêm.

Lã Tổ Khiêm (1137 - 1181) là nhà lí học nổi tiếng thời Nam Tống, cùng với Chu Hi, Trương Thức, được gọi chung là "Tam hiền Đông Nam". Triết học của ông mang đặc trưng điều hòa Chu Hi và Lục Cửu Uyên, mà có xu hướng nghiêng về tâm học. Ông lấy tâm làm bản thể của vạn vật vũ trụ. Trong kết cấu lôgic triết học của ông, tâm cùng với tinh, lí, đạo v.v... là những phạm trù bản thể cùng một thứ tầng, khí thì phụ thuộc tâm, do tâm mà ra. Học thuyết về tâm của Lã Tổ Khiêm gần với Trương Thức, đều có đặc điểm đứng giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên, mà có xu hướng nghiêng về Học thuyết Lục Cửu Uyên hơn.

I - Tâm là "cương" của vạn sự.

Phạm trù tâm của Triết học Lã Tổ Khiêm có hàm nghĩa bản thể vũ trụ và đạo đức nhân nghĩa Nho gia.

1- "Tâm tức Trời". Lã Tổ Khiêm lấy tâm bao quát toàn bộ vũ trụ, nâng tâm lên địa vị bản thể của vũ trụ. "Tâm tức trời vậy; chưa từng có trời ngoài tâm. Tâm tức thần vậy, chưa từng có thần ngoài tâm. Sao có thể bỏ đấy để tìm cái khác được?" ("Sở Vũ Vương tâm đăng" "Đông Thái bác nghị", Quyển 1); Trời chỉ toàn bộ vũ trụ. "Trời lớn không cùng; người hoặc thuận theo, hoặc ngược lại, hoặc hướng theo hoặc quay lưng lại, rầm rầm rộ rộ, nhưng thực ra chưa từng có ai ở ngoài trời được. Trong cái thuận có trời, trong cái nghịch cũng có trời, hướng theo có trời, quay lưng lại có cũng có trời. Quả nhiên, cái gì thích hợp mà không có trời được." ("Lỗ cơ nhi bất hại", "Đông Thái bác", Quyển

3). Trời bao trùm vạn vật, không có nơi nào không phải trời, trời tồn tại không phụ thuộc vào sự thuận nghịch, sự hướng theo hay quay lưng lại của con người. Lã Tổ Khiêm cho rằng, trời không ở ngoài tâm, tâm tức trời, tâm tức vũ trụ, trời không thể tồn tại độc lập tách rời tâm được, không thể bỏ tâm cầu trời được. Trừu tượng hóa tâm thành bản thể của vũ trụ, đây là chỗ tương tự với tư tưởng "tâm ta tức là vũ trụ" của Lục Cửu Uyên.

Lã Tổ Khiêm lấy tâm làm gốc của vạn sự vạn vật. "Được biểu thị là cái cực bản nguyên, thì tâm, cũng là cái cường của vạn sự vậy" (Cực bản nguyên dĩ thị chi, tâm giả, vạn sự chi cương dã). ("Lập chính", "Tăng tu đông thái thư thuyết", Quyển 29). Cương, tức là cái gốc của vạn sự. Tâm và sự là quan hệ giữa gốc và ngọn, giữa thể và dụng. "Mọi sự trong thiên hạ không ngoài tâm, lại còn nói rườm rà về sự để làm gì vậy? Cổ nhân lập luận đã có đủ cả gốc lẫn ngọn, thể lẫn dụng" (Thiên hạ chi sự bất ngoại vu tâm, hựu thuế ngôn sự, hà dã? Cổ nhân lập luận, bản mạt thể dụng tất bị). ("Trọng Hủy chi cáo", "Đông thái thư thuyết", Quyển 7). Mọi sự trong thiên hạ đều không thể tồn tại tách rời tâm được. Quan hệ giữa tâm và sự là tâm gốc sự ngọn, tâm thể sự dụng, sự là sự hiển hiện và tác dụng của tâm. Cách lấy gốc ngọn để nói tâm và sự này có khác với "không chuyên bàn sự, bàn ngọn, mà chuyên nói về tâm thôi" của Lục Cửu Uyên, mà có gần với tư tưởng tâm gốc khi ngọn của Trương Thúc.

2- Nhân là bản tâm của con người. Lấy nhân làm tâm, tâm ở đây có hàm nghĩa luân lí Nho gia. "Nhân là bản tâm của con người, trọn vẹn một khối, đến theo anh (tòng

huynh) thì có sai khác về ngôi thứ, ở đây cũng là sự vận dụng của tâm, cho nên gọi là nghĩa. Vậy, nhân nghĩa chỉ là một thể" (Nhân thị nhân chi bản tâm, hỗn nhiên nhất thể, chí tòng huynh tắc hữu đẳng sai phẩm mục, thử nãi tâm chi vận dụng, cố vi nghĩa Yếu chi, nhân nghĩa chỉ thị nhất thể) ("Mạnh Tử thuyết", "Đông thái tập", quyển 18). Cái gọi là bản tâm tức là cái tâm nhân nghĩa lễ trí mà con người vốn có. "Cái ngũ thường cũng là đạo cốt lõi nhất của nhân tâm" (Ngũ thường giả, cương duy nhân tâm chi đạo dã) ("Thái Thệ hạ", "Đông Thái thư thuyết". Quyển 15). Lòng người lấy ngũ thường làm nội dung, sự vận dụng của tâm biểu hiện thành các hành vi đạo đức như phụng sự cha mẹ, theo anh. Lã Tổ Khiêm cho rằng tâm lại chia thành tâm đạo và tâm người, tâm đạo là bản tâm của người, tâm con người thì là tư tâm đối lập lại với tâm đạo. "Tâm người thì nguy hiểm, tâm người là tư tâm; tâm đạo thì tinh vi, tâm đạo là bản tâm" (Nhân tâm duy nguy, nhân tâm thị tư tâm; đạo tâm duy vi, đạo tâm thị bản tâm) ("Tạp thuyết", "Đông Thái tập", Quyển 20). Chia tâm ra làm hai, điều này giống với quan điểm của Chu Hi mà khác với tư tưởng của Lục Cửu Uyên.

II - Sự khác nhau giữa tâm và tính.

Trong hệ thống triết học của Lã Tổ Khiêm, tính và tâm là phạm trù bản thể cùng một thứ tầng. "Tính của ta vốn cùng tính với trời đất" ("Dị thuyết. Hàm", "Đông Thái tập", Quyển 13). Tính không chỉ là bản thể của trời đất vũ trụ, mà tính cũng giống tâm, "tính vốn thiện" ("Tạp thuyết", "Đông thái tập", Quyển 20), có nội hàm luân lí đạo đức, cho nên tâm và tính dị danh mà lại đồng thực (khác tên

mà lại cùng thực); ở đây Thuyết tính thiện và Thuyết tâm thiện nối liền với nhau. Mặc dầu vậy, ở Lã Tổ Khiêm, tâm và tính vẫn có một sự khác nhau nào đấy. "Hỏi: Tâm và tính làm thế nào để phân biệt được? Đáp: Tâm như vua, tính như trời, cái bản nhiên gọi là tính, cái chúa tể (chủ tể) gọi là tâm. Phải bỏ công vào cái tâm, cho nên nói tận đến được cái tâm của nó thì biết được cái tính của nó". (Như trên.) "Tâm như vua" chỉ tâm là cái sáng tạo, cái chúa tể có ý chí; "tính như trời", chỉ tính là trời bản nhiên không có ý chí. Lã Tổ Khiêm cho rằng, tâm tính tuy đều cùng là bản thể vũ trụ, lại đều có hàm nghĩa đạo đức có thiện, song hai cái không hoàn toàn bằng nhau; chúng khác nhau ở chỗ tâm có ý chí, là chúa tể; tính không có ý chí, không thay đổi phụ thuộc vào sự thuận - nghịch, hướng theo hay quay lưng lại của con người. Vì trời không ở ngoài tâm, mà tính như trời, nên không thể xa rời tâm mà cầu tính được, phải thông qua tận tâm để nhận thức tính.

III - Vai trò của Tâm trong kết cấu lôgíc triết học của ông.

Trong kết cấu lôgic triết học của Lã Tổ Khiêm, tâm cùng với tính, lí, đạo là những phạm trù bản thể cùng thứ tầng; giữa chúng là mối liên hệ chiều ngang. Còn tâm và khí là liên hệ chiều dọc, khí phụ thuộc vào tâm. Về quan hệ giữa tâm và lí, Lã Tổ Khiêm nói: "Thiên lí không ở ngoài nhân tâm" ("Tửu cáo", "Đông Thái thư thuyết". Quyển 21). Ông cho rằng lí ở trong tâm, ngoài tâm không có lí, hai cái đó tương thông với nhau và đều là bản thể vũ trụ. Về quan hệ giữa tâm và đạo, ông nêu ra: "Tâm với đạo, há lại có thể cần cái này hay cái kia được ư? Ngoài tâm có đạo phi

tâm vậy, ngoài đạo có tâm phi đạo vậy". ("Tề Hoàn Công Từ Trịnh Thái Tử Hoa", "Đông Thái bác nghị", Quyển 2). Như vậy, tâm và đạo không thể tách ra cái này cái kia được, ngoài tâm không có đạo, ngoài đạo không có tâm, tâm tức đạo, đạo tức tâm. Lấy các phạm trù bản thể đạo, lí, tinh cũng với tâm dung hợp thành một thể, thì tâm có được ý nghĩa là bản thể vũ trụ và chúa tể vạn vật. Đấy là chỗ gần với Tâm học Lục Cửu Uyên.

Về quan hệ tâm và khí, Lã Tổ Khiêm nói: "Khí do tâm mà ra" ("Sở vũ vương tâm đăng", "Đông thái bác nghị", Quyển 1), ông cho rằng khí là vật liệu cấu thành vạn vật, phụ thuộc vào tâm. Lấy tâm làm gốc, làm cội nguồn sinh trưởng biến hóa của vạn vật.

Phạm trù tâm của Lã Tổ Khiêm, với việc lấy tâm làm bản thể vũ trụ mà nói, nó có xu hướng nghiêng về Lục Cửu Uyên, mà khác với Chu Hi; lấy việc đưa thêm phạm trù khí vào, bàn cả đến quan hệ giữa gốc và ngọn, giữa tâm và khí thì có khuynh hướng nghiêng về Chu Hi, mà khác với Lục Cửu Uyên. Nhưng đứng về khuynh hướng chủ yếu của triết học của ông mà xét thì nó tiếp cận với Tâm học Lục Cửu Uyên hơn.

Tiết V - Tâm ta tức vũ trụ của Lục Cửu Uyên.

Lục Cửu Uyên (1139 - 1193) là ông tổ nền Lục học và là người sáng lập ra Học phái Lí chủ thể Lục - Vương thời Nam Tống. Trên cơ sở kế thừa và sử dụng Tâm học Mạnh Tử, Phật giáo và Thiệu Ung, ông đã phát huy tư tưởng "Tâm là lí, lí là tâm" của Trình Hạo, đề ra mệnh đề nổi tiếng "Tâm tức lí". Triết học của ông mang đặc trưng vũ trụ quan nhất nguyên luận về tâm, ở đây tâm vừa là bản thể của vũ

trụ, lại là chủ thể của nhận thức, đồng thời cũng có nội hàm luân lí Nho gia. Tâm học Lục Cửu Uyên tuy không có hệ thống hoàn chỉnh, nội dung phong phú, rộng rãi tinh sâu bằng lí luận về tâm của Chu Hi, nhưng tư tưởng coi luân lí Nho gia và tâm làm một, và nâng tâm lên thành bản thể vũ trụ thì lại có ý nghĩa lí luận trọng đại tạo lập một học phái, quả đã mở ra một thiên mới trong lịch sử phát triển của phạm trù tâm trong Triết học Trung Quốc.

I - Nức lòng mà phát, tràn ngập vũ trụ (Mãn tâm nhi phát, sung tắc vũ trụ).

1- Tâm ta tức là vũ trụ. Lục Cửu Uyên lấy tâm làm bản thể vũ trụ, nên tâm đã bao hàm vạn sự vạn vật cũng như lí của vạn vật trong giới tự nhiên và xã hội loài người; vạn sự vạn vật đều lấy tâm làm nguồn gốc. "Bốn phương trên dưới nói vũ, xưa đi nay đến nói trụ. Vũ trụ là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ" ("Tạp thuyết", xem "Lục Cửu Uyên tập" dưới đây cũng vậy). Vũ trụ chỉ thời gian không gian. Vạn vật trời đất trong không gian, xưa đi nay đến trong thời gian tức là tâm ta, tâm ta cũng tức là vũ trụ. "Việc trong vũ trụ là việc trong phận ta (kì phận). Việc trong phận ta là việc trong vũ trụ" (Như trên). Đem vạn sự vạn vật trong vũ trụ nạp vào trong tâm, tâm thành bản nguyên (cái gốc) của vũ trụ vạn vật. Thế giới khách quan vô hạn được đặt yên trong cái tâm - cái tinh thần chủ quan của con người, điều này đã phủ nhận tính khách quan tồn tại của vạn vật vũ trụ.

Lục Cửu Uyên bao quát cả vạn vật vũ trụ vào trong tâm, và đặt tâm với lí ngang nhau. "Vạn vật sừng sững chen kín ở giữa cái tấc vuông ấy, đầy tâm mà phát, tràn ngập vũ

trụ, không có cái gì không phải cái lí đó được". (Vạn vật sâm nhiên vu phương thốn chi gian, mân tâm nhi phát, sung tắc vũ trụ, vô phi thử lí) ("Ngũ lục thượng"). Cái tấc vuông là chỉ tâm, vạn vật vừa ở trong cái tâm ấy lại vừa đầy tâm mà phát ra, đấy là sự hiển hiện của lí, tâm và lí hợp làm một chứ không có hai. "Cái tâm, một tâm vậy; lí, một lí vậy, rất đáng qui làm một, nghĩa tinh không có hai, tâm đâu lí đó, quả thực không cho phép có hai" (Cái tâm, nhất tâm dã, lí, nhất lí dã, chỉ đáng qui nhất, tinh nghĩa vô nhị, thử tâm thử lí, thực bất dung hữu nhị) ("Dữ Tăng Trạch Chi"), đặt ngang bằng tâm với lí, thì t âm có ý nghĩa luân lí Nho gia và cũng đưa lí lên thành bản thể vũ trụ, có điều là cái lí này được xuất hiện với hình thức cái tâm - tinh thần của chủ thể Tâm lí hợp nhất, bản thể vũ trụ tức là thực thể tinh thần chủ quan, chứ không phải là thực thể tinh thần khách quan. Cho nên Lục Cửu Uyên nói: "Tâm đâu lí đó, cố nhiên ta có nó, nên mới nói vạn vật đều có đầy đủ ở trong ta, các thánh hiền xưa trước hết phải là người đúng được như tâm ta" (Thử tâm thử lí, ngã cố hữu chi, sở vị vạn vật giai bị vu ngã, tích chi thánh hiền tiên đắc ngã tâm chi sở đồng nhiên giả nhĩ). ("Dữ Điệt Tôn Tuấn"), đem tâm và lí nói thành cái cố hữu chủ quan, là quan điểm điển hình về lí ở trong chủ thể, khác với Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi lấy lí làm cái siêu việt ở trên chủ thể khách thể. Từ đó, ông đã khai sáng ra hệ thống Triết học lí chủ thể Lục - Vương trong lịch sử phát triển phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc, trở thành một trường phái lớn trong Lí học thời Tống - Minh.

2 - Nhân tâm chí linh. Tâm của Lục Cửu Uyên đã là bản thể vũ trụ, lại là chủ thể nhận thức. "Nhân tâm chi linh,

lí này hết sức rõ, con người ta đều có tâm, tâm đều có lí đúng" ("Tạp thuyết"). Tâm có linh chủ yếu chỉ tâm vốn có công năng nhận thức. Đối tượng nhận thức của tâm là lí, mà đối tượng nhận thức này lại tồn tại ngay trong tâm, như vậy chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức là một. Lục Cửu Uyên cho rằng, chức năng của tâm là ở tư (suy tư), tâm là tiêu chuẩn phân biệt đúng sai, thông qua tư sẽ có thể làm rõ nhận thức có chính xác hay không. "Nếu có thể suy tư lật ngược lại được thì việc chọn lọc cái đúng cái sai sẽ thấy được cái đúng còn ẩn giấu, tách biệt được cái đúng đã rõ ràng, cả quyết là đúng, mà không còn hoài nghi gì nữa". (Thành năng phản nhi tư chi, tắc thị phi thứ xả cái hữu ẩn nhiên nhi động, phán nhiên nhi minh, quyết nhiên nhi vô nghi giả hĩ). ("Tư tắc đắc chi"). Nếu tâm bị vật che lấp, thì sẽ đi ngược lại nghĩa lí, không thể phát huy chức năng tư duy. "Nếu tâm anh bị vật che lấp mà đến chỗ làm sai lì trái nghĩa thì cũng không thể suy tư được nữa". (Như trên). Phải tăng cường chức năng tư duy của tâm, "cơ quan tâm không thể bỏ chức trách" ("Ngữ lục hạ").

Tâm là cơ quan nhận thức, so với các khí quan tai mắt, "tâm quan trọng to lớn nhất ngũ quan" ("Dữ lí tế"). Đó là vì khí quan tâm tư duy được, còn tai mắt thì không tư duy được. "Khi chất hơi yếu thì các khí quan tai mắt không tư duy được mà bị vật che lấp". ("Chủ trung tín"). Khí quan tai mắt có mối liên hệ với khí chất, bị vật che lấp; khi quan tâm tư duy được, phát huy chức năng tư duy thì có thể nhận thức đạo đức, bản tính vốn có của bản tâm. "Nếu mang trong lòng cái tâm này thì cái lí này cũng tự sáng ra, chỗ đáng trắc ẩn thì tự trắc ẩn, trước những cái xấu xa căm ghét, những cái từ chối khiêm nhường, rồi những đúng sai

ở trước mặt, tự mình đều có thể phân biệt được". (Câu thử tâm chi tồn, tắc thử lí tự minh, đáng trắc ẩn xứ tự trắc ẩn, đương tu ố, đương từ tốn, thị phi tại tiền, tự năng biện chi). ("Ngữ lục thượng"). Lí sáng cũng tức là cái tâm mang trong lòng. Phân biệt đúng hay sai về nhận thức chính là làm việc theo nguyên tắc đạo đức mang trong lòng.

3- Nhân nghĩa là bản tâm con người vậy. Lục Cửu Uyên lấy tâm làm cội nguồn cuối cùng cho đạo đức nhân nghĩa, cho mọi qui phạm luân lí. "Nhân nghĩa là bản tâm con người vậy". ("Dữ Triệu Giám"). Tâm có thuộc tính đạo đức luân lí Nho gia chứ không chỉ tồn tại với tư cách bản thể vũ trụ và chủ thể nhận thức, điều này khác với tâm học Phật giáo chỉ lấy tâm làm bản thể hư ảo của vạn vật vũ trụ mà không có thuộc tính luân lí. Lục Cửu Uyên cho rằng, đúng về bản chất mà nói, tâm là một thực thể của tính đạo đức; công năng nhận thức của tâm nhất trí với thuộc tính luân lí của nó. "Cái linh của tâm này tự có cái nhân của nó". (Thử tâm chi linh tự hữu kì nhân) ("Dữ Truyền Khắc minh").

Người sở dĩ khác cầm thú, căn cứ nội tại của nó tức nhân là nhân tâm. "Nhân, nhân tâm vậy. Tâm ở người, là cái sở dĩ là nhân, nhờ có nó mà con người khác với chim muông cây cỏ vậy" (Nhân, nhân tâm dã. Tâm chi tại nhân, thị nhân chi sở dĩ vi nhân, nhi dữ cầm thú thảo mộc dị yên giả dã) ("Học vấn cầu phóng tâm") Nhân tâm tức là nhân, "bản tâm của nó không có cái gì có cái bất thiện" (Kì bản tâm vô hữu bất thiện ("Dữ Vương Thuận bá"). Ông cho rằng nhân tâm vốn thiện, đặc nhân và tâm ngang với nhau; đấy là một trong những đặc điểm của Tâm học Lục Cửu Uyên. Nó khác với tư tưởng "Tâm là nhân" của Chu Hi, mà gần với tư tưởng của Trương Thức cho rằng "Nhân là nhân

tâm vậy là cái thống lĩnh tính tạo lập mệnh tri thiên hạ chủ quản vạn vật vậy". (Nam Hiên văn tập. Đàn châu Trùng tu Nhạc Lộc thư viện kí"). Điều này chứng tỏ, trong các nhà tư tưởng cùng thời đại thì Học thuyết về tâm của Trương Thức và Lục Cửu Uyên tương đối tiếp cận nhau, còn Học thuyết về tâm của Chu Hi thì có một khoảng cách với hai ông Lục và Trương.

II - Tâm với tính, tài, tình, khí, dục.

Trong kết cấu lôgíc Triết học Lục Cửu Uyên, tâm và các phạm trù khác liên hệ với nhau, cùng cấu thành hệ thống Tâm học của ông.

1- Tâm với tính, tài, tình. Trong kết cấu lôgíc triết học của Lục Cửu Uyên, tâm và tính được xem là phạm trù bản thể cùng thứ tầng và tương thông với nhau. "Lương tâm và chính tính, con người đều có, không để mất cái tâm của mình, không trái với cái tính của mình, thì ai không phải là người đúng đắn". ("Dữ Quách Bang Thụy"). Tâm và tính là một, không cần phân biệt; giữa tâm với các phạm trù phi bản thể như tài, tình cũng không có gì khác nhau, dùng một cái tâm thôi cũng đủ khái quát cả tâm, tính, tài, tình. Có thể thấy, Lục Cửu Uyên chỉ thừa nhận có một thế giới cái tâm, không phân biệt hình nhị thượng và hình nhi hạ. Ông đã biểu đạt tư tưởng này khi trả lời câu hỏi của Lý Bá Mẫn, đệ tử của mình: "Bá Mẫn hỏi: "Thế nào là tận tâm? Tính, tài, tâm, tình phân biệt thế nào?" Thầy trả lời: "Nói như đạo hữu là vạch vòi cành lá. Tuy nhiên, đấy không phải là cái sai của đạo hữu mà là đã nêu lên cái tệ của thế gian này. Các học giả đời nay học tập chỉ giải thích từng chữ, không truy tìm cả mạch máu của nó. Lại như tính, tình,

tâm, tài đều chỉ là sự vật chung, ngẫu nhiên nói khác mà thôi"" (Như ngô hữu thử ngôn, hựu thị chi điệp. Tuy nhiên, thử phi ngô hữu chi quá, cái cử thế chi tệ. Kim chi học giả độc thư, chỉ thị giải tự, cánh bất cầu huyết mạch. Thả như tình, tính, tâm, tài, đó chỉ thị nhất ban vật sự, ngôn ngẫu bất đồng nhĩ) ("Ngữ lục hạ). Tâm, tính, tài, tình không tách biệt là một kiến giải mới đương thời, không được số đông người chấp nhận, thậm chí những học trò của ông cũng không nắm vững. Ông tiếp tục giảng giải cho Lý Bá Mẫu: "Bá Mẫn nói: "Chẳng phải là cùng sinh ra mà có tên khác hay sao?" Thầy nói: "Không cần nói vậy; nói vậy là không đúng. ... Nếu khi muốn nói thì nói, cái ở trời là tính, cái ở người là tâm. Đấy là nói theo lời đạo hữu, chứ kì thực không cần như vậy. Chỉ lụy (nhọc) mình vì phải hết tâm sức mà thôi"". (Bá Mẫn vân: "Mạc thị đồng xuất nhi dị danh phổ?" Tiên sinh viết: "Bất tu đắc thuyết, thuyết trước tiện bất thị. ... Nhược tất dục thuyết thời, tắc tại thiên giả vi tính, tại nhân giả vi tâm. Thử cái tùy ngô hữu nhi ngôn, kì thực bất tu như thử. Chỉ thị yếu tận khứ vi tâm chi lụy giả). (Như trên). Ông cho rằng mấu chốt vấn đề chỉ là vứt bỏ sự vật gây trở ngại cho tâm chứ không cần phải lí giải các vấn đề đại loại như ở trời là tính, ở người là tâm. Điều đó có nghĩa là lập luận trên cơ sở lấy tâm làm cội nguồn của mọi vấn đề. Lục Cửu Uyên còn chỉ ra rằng, Mạnh Tử sở dĩ tách tâm, tính, tài, tính ra chỉ nhằm dạy người. Không nên câu nệ vào đó lắm, nếu không sẽ gây trở ngại cho việc nắm vững cái tâm mà không nắm được cái tinh túy của tâm học. "Thánh hiền vì cần cho việc dạy người, cho nên đã lấy tình, tính, tâm, tài nói vào người, sao câu nệ được? Cũng như lão huynh nói với người khác nhất định phải nói như thế

nào là tâm, như thế nào là tính, tình và tài. Như vậy nói mới rõ ràng rành rọt, không dính vào việc của ta, mà phải thấu hiểu chỗ thực cốt tủy huyết mạch mới được. Phàm học đều phải như vậy". (Thánh hiền cấp vu giáo nhân, cố dĩ tình, dĩ tính, dĩ tâm, dĩ tài thuyết dữ nhân, như hà nê đắc? Nhược lão huynh dữ biệt nhân thuyết, định thị thuyết như hà dạng thị tâm, như hà dạng thị tính, tình dữ tài. Như thử phân minh thuyết đắc hảo, hoạch địa bất chu ngã sự, tu thị huyết mạch cốt tủy lí hội thực xứ thủy đắc. Phàm độc thư giai như thử) (Như trên). Nhấn mạnh tính thống nhất của cái tâm, không coi trọng lí giải về chữ nghĩa phạm trù, điều này đã phản ánh nét đặc sắc về học thuật của Lục học chuyên đi sâu vào cái tâm mà không bàn chữ nghĩa. "Nếu tôi không biết một chữ, thì cũng phải để tôi đường đường làm một con người" (Như trên). Điều này hình thành sự đối sánh rõ rệt với tư tưởng "Tâm thống tính tình", phân biệt tường tận hàm nghĩa riêng và quan hệ lẫn nhau giữa các phạm trù như tâm, tính, tình của Chu Hi.

2- Tâm với khí. Chu Hi từng phê phán Tâm học Lục Cửu Uyên không chú ý tới khí, mà lấy bẩm khí làm lí trong cái tâm, kết quả đã làm rối loạn sự phân biệt giữa lí và khí. Điều này quả thực đã nói ra được đặc điểm của Lục học. Nói Lục học không chú ý đến khí, là chỉ ông trực tiếp coi vạn vật là sản phẩm của cái tâm, không lấy khí làm vật liệu cấu thành vạn vật, điều này khác với tư tưởng của Chu Hi lấy khí làm vật liệu cấu thành vật, khí vừa độc lập với lí lại vừa lấy lí làm căn cứ. Nhưng đến khi Lục Cửu Uyên vấp phải vấn đề tâm minh linh có thể bị sa ngã, không giữ mãi được tính thiện của nó, thì ông không thể không mượn dùng từ "bẩm khí" để qui nguyên nhân gây ra cái ác là do bẩm

khí che phủ; làm như vậy tuy có giải thích được nguyên nhân sự sa ngã có thể có của tâm, nhưng lại phá vỡ tính hoàn chỉnh của hệ thống Tâm học của ông.

Lục Cửu Uyên một mặt nhấn mạnh nhân tâm bản thiện, lương tri cố hữu, mặt khác lại cho rằng "Lương tâm là ở người, tuy có lúc sa ngã, song cũng chưa hẳn mai một mà mất đi cả vậy". ("Cầu tắc đắc chi"). Lương tâm sa ngã, nguyên nhân cái mất nhất thời đó là ở bẩm khí. "Cái tâm này vốn linh, cái lí này vốn minh song đến khi nó bị bẩm khí che lấp, bị tục lệ gò bó, những luận thuyết tầm thường kì lạ che lấp mà không gọt dũa mổ xẻ nó, thì cả cái linh và cái minh này cũng đều vô nghiệm thôi". (Thử tâm bản linh, thử lí bản minh, chỉ kì khí bẩm sở mông, tập thượng sở cốc, tục luận tà thuyết sở tế, tắc phi gia phẫu bác ma thiết, tắc linh thả minh giả tằng vô nghiệm hĩ) ("Dữ Lưu Chí Phủ". Tâm vốn linh và minh, tâm linh minh tự có nhân (nhân nghĩa) của nó, nhưng dễ bị bẩm khí che lấp, làm cho tâm linh minh không thể hiện ra được, chỉ có "gọt dũa mổ xẻ", loại bỏ tạp nhiễm mới giữ vững được tính thiện của lương tâm. Ở đây, tâm là bản thể của vũ trụ, linh minh và nhân nghĩa là bản chất của tâm; sự che lấp và ảnh hưởng của bẩm khí đối với tâm là những nhân tố dị kỉ và phi bản chất đối lập với tâm. Mặc dầu vậy, Lục Cửu Uyên vẫn qui khí, nhân tố phi bản chất này vào cho tâm, chứ không phải để ở ngoài tâm. "Ở đây tôi cũng nói khí tượng, nhưng không phải nói ở bên ngoài, mà chính là nói: một khí lớn âm dương, một tượng lớn càn khôn" ("Ngữ lục thượng). Khí ở trong tâm, tâm nang bao gồm cả vũ trụ, đồng thời cũng bao gồm cả khí ở trong. Điều này mâu thuẫn với cách nói bản tâm bị bẩm khí che lấp trên đây, nó đã phản ánh mặt thiếu tinh vi của lí luận Tâm học Lục Cửu Uyên.

3. Tâm và dục. Lục Cửu Uyên bắt tay từ chỗ phê phán Chu Hi phân chia thiên lí - nhân dục, mà đã đề ra tư tưởng "tồn tâm khứ dục". "Nói thiên lí nhân dục cũng chưa phải chí lí. Nếu thiên là lí, nhân là dục thì đúng thiên và nhân không giống nhau. Ở đây, gốc của nó hẳn từ Lão Thị mà ra" (Thiên lí nhân dục chi ngôn, diệc tự bất thị chí luận. Nhược thiên thị lí, nhân thị dục, tắc thi thiên nhân bất đồng hi. Thử kì nguyên cái xuất vu Lão Thị) (Như trên). Thiên và nhân đồng nhất, cái gốc là tâm, chống lại việc phân chia thiên lí và nhân dục. "Thuyết phân chia thiên lí nhân dục hết sức sai lầm" ("Ngũ lục hạ"). Đấy là vì, lôgic triết học lí chủ thể Lục Cửu Uyên không cho phép phân chia thiên và nhân, mà khi phân chia thiên lí và nhân dục thì có khuynh hướng sẽ dẫn đến tách rời trời với người, cho nên Lục Cửu Uyên đã cải tạo sự phân chia thiên lí và nhân dục ra thành tồn tâm khứ dục (giữ lại tâm, bỏ đi dục). Ông nói: "Cái sở dĩ hại tâm ta, là gì vậy? Chính là dục vậy. Cái dục nầy mà nhiều thì cái tồn của tâm sẽ ít đi; cái dục mà ít thì cái tồn của tâm tất nhiều lên. Cho nên người quân tử không lo buồn cái tâm nó không tồn, mà lo buồn cái dục nó không ít, dục mà mất (khứ) thì tâm sẽ tự tồn vậy" ("Dưỡng tâm mạc thiện vu cô dục"). Quan hệ giữa tâm và dục là đối lập nhau, một mất một còn. Lục Cửu Uyên đã rập theo tư tưởng thiên lí và nhân dục đối lập với nhau của Chu Hi, chỉ có điều là sửa sự đối lập giữa lí và dục thành sự đối lập giữa tâm và dục mà thôi và từ Triết học lí chủ thể "Tâm ta tức là vũ trụ" mà đưa ra lí luận Tồn tâm khứ dục.

Lí luận tồn tâm khứ dục của Lục Cửu Uyên đã thừa nhận sự tồn tại cái dục đối lập với tâm, vậy có phá vỡ tính hoàn chỉnh của hệ thống nhất nguyên luận về tâm không?

Để khắc phục mâu thuẫn này, Lục Cửu Uyên đã thử đưa cái dục độc ác, riêng tư (vị ác vị tư chi dục) vào trong tâm, và chia tâm thành tà và chính, lấy chính tâm làm bản tâm, lấy tà tâm làm cái dục gây hại tâm. "Vì thiện vì công, đấy là cái chính của tâm; vì ác vì tư, đấy là cái tà của tâm vậy". (Vị thiện vị công, tâm chi chính dã; vị ác vị tư, tâm chi tà dã) ("Tặng Kim Khê Thiết nhai giả"), vì thiện vì công là bản tâm con người; vì ác vì tư là cái dục đối lập với bản tâm con người, tức là cái hại tâm ta. Điều đó hầu như đã khắc phục được khuynh hướng có cái dục ngoài tâm. Song mối liên hệ giữa lí luận tồn tâm khứ dục với tư tưởng cái tâm bị bẩm khí che lấp của Lục Cửu Uyên vẫn còn có chỗ thiếu hụt chưa hoàn bị trong việc bảo đảm tính hoàn chỉnh của Triết học nhất nguyên luận về tâm của ông.

III - Sự giống nhau và khác nhau trong Học thuyết về tâm của Chu Hi và Lục Cửu Uyên

Lục Cửu Uyên và Chu Hi cùng một thời, hai ông đều là các nhà lí học nổi tiếng thời Nam Tống. Song do lí giải khác nhau về tâm, nên hai ông đã đại diện cho hai trường phái lớn khác nhau trong trào lưu tư tưởng lí học.

1- So sánh lí luận về tâm của Chu Hi và Lục Cửu Uyên.

Chu Hi lấy lí làm bản thể vũ trụ, với tiền đề Triết học lí tuyệt đối, đã đề ra tư tưởng "Tâm thống tính tình". Lục Cửu Uyên lấy tâm làm bản thể vũ trụ, tâm của ông là lí, đã đề ra quan điểm Triết học lí chủ thể "tâm ta tức là vũ trụ". Tư tưởng hai ông đều có ảnh hưởng sâu xa đối với đời sau. Sự giống nhau trong lí luận về tâm của hai ông biểu hiện: cả hai ông đều lấy tâm làm chủ thể nhận thức, cái tâm linh minh có công năng nhận thức, chức năng của tâm

là ở tư, khí quan tâm có thể suy tư là một loại nhận thức lí tính, do đó có khác với khí quan tai mắt. Ngoài ra, hai ông đều nhận rằng trong tâm có lí. Chu Hi nói "Tâm và lí là một", Lục Cửu Uyên thì nói "Tâm tức lí", liên hệ tâm với luân lí Nho gia, lấy đó mà phân biệt với Tâm học Phật giáo. Trong tâm có lí hay không, đấy là mấu chốt phân biệt lẫn nhau giữa Học thuyết về tâm của Phật giáo và của Nho gia. Về điểm này, tư tưởng Chu Hi và Lục Cửu Uyên là nhất trí nhau.

Sự khác nhau trong Học thuyết về tâm giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên biểu hiện: Lục Cửu Uyên lấy tâm làm bản thể vũ trụ, Chu Hi thì phản đối tâm sinh vạn pháp và tâm là bản thể vũ trụ. Đây chính là ranh giới giữa Triết học Chu Hi và Triết học Lục Cửu Uyên, các điểm khác nhau khác đều từ đó mà ra. Để bảo vệ tính hoàn chỉnh của Triết học nhất nguyên luận về tâm, Lục Cửu Uyên đã phản đối Chu Hi chia tâm thành hai. ""Thư" nói: "Nhân tâm duy nguy, đạo tâm duy vi". Người giải thích phần lớn đều chỉ ra rằng tâm người là nhân dục, tâm đạo là thiên lí; ở đây nói rằng không đúng. Tâm có một thôi, người đâu có hai tâm?" ("Ngữ lục thượng"). Điều này có khác với quan điểm phân chia tâm đạo và tâm người của Chu Hi. Lục Cửu Uyên xuất phát từ lí luận "Tâm tức lí" mà cho rằng tâm tức nhân, coi nhân và tâm là một thứ. Còn Chu Hi thì cho rằng lí trong tâm là nhân, chứ tâm không phải là nhân, phản đối việc coi nhân và tâm là một thứ. Đấy lại là một điểm khác nhau nữa trong Học thuyết về tâm của Chu Hi và Lục Cửu Uyên. Sự khác nhau trong Học thuyết về tâm của Chu Hi và của Lục Cửu Uyên còn biểu hiện ở chỗ: Chu Hi nói tâm có thể và dụng, lấy tính làm cái thể của tâm và lấy tình làm cái

dụng của tâm. Còn Lục Cửu Uyên thì không nói tâm có thể và dụng, mà lấy một cái tâm nang bao quát cả tâm, tính, tình, tài v.v... Đặc điểm của Tâm học Lục Cửu Uyên là "Không chuyên bàn về sự bàn về những cái vụn vặt mà chỉ chuyên lấy tâm để nói" ("Ngữ lục hạ"). Tư tưởng không phân chia thể dụng đã thể hiện đặc điểm này, và hình thành sự so sánh rõ rệt với tư tưởng Tâm có thể dụng của Chu Hi.

2- Lục Cửu Uyên khai sáng Học phái tâm học. Tâm học là một học phái lớn thời kì Tống Minh, nó sản sinh ra trên cơ sở trào lưu tư tưởng Đạo học của Trình Di và Chu Hi. Đứng về mạch lạc phát triển tư duy lí luận mà xét, Tâm học là sự phát triển và bổ sung đối với Đạo học, càng nhấn mạnh hơn về tác dụng của tâm. Nếu như nói nguyên nhân sinh ra Đạo học Trình - Chu là nhằm phê phán Phật giáo Lão giáo, chấn hưng lí luận Nho gia, lấy đạo (lí) làm bản thể vũ trụ, đồng thời coi trọng tác dụng của tâm, liên hệ bản thể và chủ thể với nhau, thì nguyên nhân sinh ra Tâm học Lục - Vương là ở chỗ "Chính nhân tâm" (Chấn chỉnh lại lòng người - ND), nhằm giải quyết vấn đề sau khi xác lập Đạo học, có người không làm việc theo nghĩa lí, làm cho "Đạo vấn học" sa vào hình thức, thế là Lục Cửu Uyên đem bản thể vũ trụ và chủ thể nhận thức trực tiếp đặt ngang nhanh, nêu ra mệnh đề "Tâm tức lí", bắt đầu từ chỗ "lập cái lớn trước" và "tôn đức tính" mà nhấn mạnh một chữ tâm, đưa lí vào trong tâm, lấy tâm thống nhất cả thế giới. Mặc dầu so với Học thuyết về tâm của Chu Hi, hệ thống Tâm học Lục Cửu Uyên không được hoàn bị, lôgíc không được chặt chẽ, nội dung không được phong phú, nhưng trên cơ sở kế thừa và phát triển Học thuyết về tâm của Mạnh

Tử, của Thiệu Ung, của Trình Hạo, ông đã xây dựng nên hệ thống tư tưởng Tâm học chống chọi ngang hàng với Đạo học Trình Chu, điều này có ý nghĩa quan trọng về khai sáng học phái trong lịch sử phát triển phạm trù tâm triết học Trung Quốc.

Trong quá trình xác lập Tâm học, Lục Cửu Uyên tương đối chú ý hấp thu và phát triển khuynh hướng Tâm học của Trình Hạo, còn Học thuyết về tâm của Chu Hi thì nghiêng về tư tưởng của Trình Di. Lục Cửu Uyên vạch ra rằng: "Nguyên Mẫn giống như Y Xuyên, Khâm Phu như Minh Đạo. Y Xuyên thì kín đáo sâu sắc chắc chắn, Minh Đạo thì lại thông thoáng" ("Ngữ lục thượng"). Ông phê phán gộp cả quan điểm của Chu Hi và Trình Di, mà tương đối tán đồng quan điểm của Trương Thức và Trình Hạo. Tuy Trương Thức kế thừa Trình Hạo, đã nêu ra một số tư tưởng tâm học nào đó cùng một lúc với Lục Cửu Uyên, nhưng Trương Thức vừa lấy tâm làm bản thể vũ trụ, lại lấy lí làm bản thể vũ trụ, có khuynh hướng dung hợp tâm và lí. Cho nên, mặc dù Trương Thức có được Lục Cửu Uyên tán dương, nhưng trong lịch sử phát triển Tâm học, địa vị của Lục Cửu Uyên vẫn quan trọng hơn nhiều so với Trương Thức.

Tiết VI- Tư tưởng tâm chủ thiên địa, mệnh vạn vật của Ngụy Liễu Ông.

Ngụy Liễu Ông (1178-1237) là nhà lí học nổi tiếng cuối thời Tống, có lòng tôn kính ngưỡng mộ Chu Hi, Trương Thức. Ông đóng vai trò quan trọng đối với việc xác lập địa vị chính thống của Lí học. Ngụy Liễu Ông bắt đầu từ Chu học, nghiên cứu học tập Học thuyết Chu Hi, Trương Thức, về sau chịu ảnh hưởng của Lục học, đã nêu ra tư tưởng

Tâm chủ thiên địa, mệnh vạn vật, chuyển sang có khuynh hướng Tâm học. Học thuyết về tâm của ông không chỉ đã phản ánh xu hướng Đạo học diễn biến sang Tâm học những năm cuối thời Nam Tống, hơn nữa còn có đặc điểm riêng của mình, về một số mặt nào đó biểu hiện là sự đột phá đối với lí học chính thống.

I - Tâm là chúa tể thiên địa vạn vật.

Phạm trù cao nhất của triết học Ngụy Liễu Ông là tâm, ông lấy tâm làm bản thể vũ trụ vạn vật. "Ôi cái tâm to lớn! Nên nó là cái chủ thiên địa mệnh vạn vật" ("Luận nhân tâm bất năng dư thiên địa tương tự giả 5", Xem "Hạc Sơn Tiên sinh Đại toàn Văn tập", dưới đây cũng như vậy). "Người lấy tâm kiêm chức năng thiên địa, có đủ thể vạn vật, thành vị giữa không gian thời gian, để làm chủ thiên địa, để mệnh vạn vật, cai quản tốt cả âm dương, bao quát tạo hóa, xuyên suốt cổ kim, không có gì không do nó". (Nhân dĩ nhân tâm kiêm thiên địa chi năng, bị vạn vật chi thể, dĩ thành vị lưỡng gian, dĩ chủ thiên địa, dĩ mệnh vạn vật, bích hạp âm dương, phạm vi tạo hóa, tiến thoái cổ kim, mạc bất do chi) (Như trên). Gọi tâm chủ thiên hạ, mệnh vạn vật, tức tâm là chúa tể thiên địa vạn vật, vũ trụ vạn vật đều lấy tâm làm căn cứ tồn tại. Ngụy Liễu Ông cho rằng tâm thành vị giữa trời đất, là bản thể vạn vật trời đất, chúa tể vũ trụ, bất kể là âm dương đối lập, vạn vật tạo hóa trong không gian hay là xuyên suốt cổ kim trong thời gian, đều do tâm cai quản tất cả (nhiếp thống), tâm chung thủy với vũ trụ, xa rời tâm thì không có vũ trụ. "Càn khôn vận hành, cai quản tất cả vạn cổ nào có kết thúc, còn con người với thân thể nhỏ bé như thế, sinh tử có kì hạn, gần (ít) thì mấy chục năm, xa (nhiều) thì tới trăm năm, mà linh của cái tâm thì rõ ràng là có thể

tạo lập thiên địa, chủ quản được vạn vật cùng với trời đất trở thành cái vô cùng tận". ("Ân Thiếu Sử từ đường kí"). Sự biến hóa của càn khôn vô cùng vô tận, không có chung cục (cực cuối cùng). Tâm tương ứng với nó, làm chúa tể vạn vật, bao quát trời đất, cũng vô cùng vô tận và không có đầu có cuối.

Ngụy Liễu Ông cho rằng ngoài tâm không có trời, ngoài tâm không có vật. "Thiên địa do ta làm ra, ngũ hành ngũ khí đều ở trong một ý niệm của ta" (Thiên địa thị ngã khứ tác, ngũ hành ngũ khí đô tại ngã nhất niệm gian) ("Sư Hữu nhã ngôn") "Cái tâm con người hư minh trung chính, vạn hóa đều từ đó mà ra cả vậy" (Nhân chi nhất tâm hư minh trung chính, vạn hóa do thị xuất yên) ("Trường ninh quân cống viện kí"). Tâm là bản nguyên (gốc) của vũ trụ, sự biến hóa của trời đất vạn vật đều từ tâm mà ra, là sản phẩm của tâm. Ngụy Liễu Ông cho rằng không những trời ở trong tâm, vạn sự vạn vật ở trong tâm, mà lí cũng ở trong tâm. "Cái tâm, sự tụ hội của lí, sự thống soái của khí, xuyên suốt cổ kim, đan chéo vào nhau giữa người và vật, chẳng có cái gì mà không do nó cả". ("Trình Thuần Công Dương Trung Trương Công từ đường kí"). Tâm thống soái khí, hội hợp lí, đặt lí vào trong tâm, nhấn mạnh tâm lí hợp nhất, nếu tâm có chuyện không yên thì là không hợp với lí. "Cái tâm này mà sáng suốt thì là trời vậy, cái tâm này mà không yên, thì lí trời (thiên lí) cũng không làm gì được. ... ... Ngoài nhân tâm ra lại còn có cái gọi là trời nữa ư?" (Thử tâm chi thần minh tắc thiên dã, thử tâm chi sở bất an, tắc thiên lí chi sở bất khả. ... Nhân tâm chi ngoại hựu hữu sở vị thiên hồ?) ("Bạt sư Hậu Khanh Trí sĩ thập thi"). Tâm tức thiên

và tâm tức lí là nhất trí với nhau, thiên không ở ngoài tâm và lí ở trong tâm cũng tương thông với nhau. Như vậy là cả ba tâm, thiên và lí nối liền nhau, và xuất hiện với hình thức tâm chủ thể. Ở đây thiên cũng không phải chỉ cái bầu trời xanh xanh tương ứng với đất, mà là chỉ cái trời bản thể tương thông với tâm và lí. "Trời không phải là cái bầu trời xanh xanh, khi mà lòng của bệ hạ với lòng của hàng trăm triệu triệu người như nhau đều giữ nghĩa lí mà yên ổn cả thì đó gọi là trời vậy". ("Thiên phi thương thương chi vị dã, bệ hạ chi tâm dữ ức triệu nhân chi tâm, nghĩa lí sở an, thị chi vị thiên) ("Luận Nhân chủ chi tâm nghĩa lí sở an thị chi vị thiên"). Cái tâm giữ được nghĩa lí thì là trời. Tư tưởng tâm, thiên, lí hợp nhất của Ngụy Liễu Ông đã thể hiện được đặc điểm Tâm học của ông.

II - Tâm là thần minh của người.
(Tâm giả nhân chí thần minh)

Lấy tâm làm chủ thể nhận thức, cái tâm này là tiêu chuẩn làm rõ đúng sai. "Tâm là thần minh của người, thế là nó so sánh để phân biệt đúng sai, tà chính, như trắng đen, không cho phép tự dối mình". (Tâm giả, nhân chi thần minh, kì vu thị phi tà chính chi biện giáo nhược bạch hắc, bất dung dĩ tự khi) ("La Văn Cung Công Tấu Nghị tự"). Tâm có công năng nhận thức, là tiêu chuẩn để phân biệt nhận thức là đúng hay sai. Ngụy Liễu Ông cho rằng tiêu chuẩn làm rõ đúng sai này không chịu sợ quấy rầy và ảnh hưởng của bên ngoài. "Phải là phải trái là trái, đó là lương tâm con người vậy, không phải khác nhau hay giống nhau vì chức phận phân chia hay hợp nhất, không phải nói ra hay lặng im vì thời thế bàn luận xuôi ngược". (Thị thị phi

phi, nhân chi lương tâm dã, bất dĩ chức phận chi phân hợp nhi hữu dị đồng, bất dĩ thời luận chi hướng bội nhi vi ngũ mặc) ("Loại tinh biệt thí sở sách vấn đệ nhất đạo"). Công năng phân biệt rõ phải trái đó có ở nhân tâm, là thuộc tính bản chất của tâm. Vì tâm là cái tiêu chuẩn làm rõ phải trái, cho nên phải lấy việc minh tâm (làm sáng lòng) làm cơ sở cho việc nhận thức ngoại vật. Ông nói: "Muốn quan sát vạn vật bên ngoài, trước tiên bên trong phải có hiểu biết sáng rõ, nếu nội tâm không sáng rõ thì không thể phân biệt rõ được bên ngoài vậy". (Nhược dục ngoại quan sát vạn vật, tất tiên nội hữu thức nghiệm chi minh, nhược tâm nội vô minh đắc ngoại bất năng phân biện dã) ("Lỗ khí"). Vậy là minh tâm ở trước, mới nhận thức ngoại vật sau; điều đó đã nhấn mạnh tầm quan trọng của tâm trong quá trình nhận thức. Ngụy Liễu ông tiến thêm một bước đưa việc "minh tâm trí tri" (làm sáng lòng đến biết) làm mục đích của nhận thức. "Cái tâm con người, to lớn mà tinh vi, ... Cái đạo học vấn là phải hiểu thấu (trí) cái nó biết, mà làm rõ cái nó sáng (minh) vậy" (Nhân chi nhất tâm, quảng đại nhi tinh vi,... học vấn chi đạo, đắc sở dĩ trí kì tri nhi minh kì minh dã). (Chuyết trai kí"). Học vấn không phải nhằm nhận thức ngoại vật mà là nhằm khai thác cái "tri" (biết) và cái minh (sáng) cố hữu trong tâm mình. Đây là chỗ giống nhau với nhận thức luận "tự thức bản tâm" (tự nhận biết bản tâm) của Lục Cửu Uyên.

III - Mối liên hệ lôgíc giữa tâm với thái cực và dục.

1- Tâm với thái cực. Quan niệm về mối quan hệ giữa tâm với thái cực đã phản ánh khuynh hướng chuyển hóa của Ngụy Liễu Ông từ Đạo học Chu Hi sang Tâm học Lục

Cửu Uyên. Thái cực trong hệ thống Triết học Ngụy Liễu Ông là chỉ bản thể vũ trụ. "Cái đứng vững trong vũ trụ không gì khác là sự lưu hành kì diệu của thái cực, nhờ đó mà người và vật có được chính tính mệnh của mình". ("Tứ minh Hồ Khiêm Dị thuyết tự"). Điều này giống với Chu Hi. Song Ngụy Liễu Ông lại đặt ngang nhau giữa thái cực với tâm; từ chỗ lấy thái cực làm bản thể vũ trụ chuyển sang lấy tâm làm bản thể vũ trụ, như vậy hơi xa rời Đạo học Chu Hi mà đi dần về Tâm học Lục Cửu Uyên. Ông nói: "Tâm là thái cực con người, mà nhân tâm lại là thái cực trời đất, để làm chủ lưỡng nghi, để mệnh lệnh cho vạn vật, không ra ngoài những câu đó". (Tâm giả, nhân chi thái cực, nhi nhân tâm hựu vi thiên địa chi thái cực, dĩ chủ lưỡng nghi, dĩ mệnh vạn vật, bất việt chư thử) ("Luận nhân chủ chi tâm nghĩa lí sở an thị chi vị thiên"). Tâm là thái cực của người, mà nhân tâm lại là thái cực của trời đất, tâm và thái cực chuyển hóa lẫn nhau, dung hợp lẫn nhau, tương thông với nhau, kết quả là tâm dung nạp thái cực, trở thành bản thể của vũ trụ, vạn vật trời đất đều ở trong tâm này. Tư tưởng Tâm tức thái cực của Ngụy Liễu Ông nhất trí về lôgic với tư tưởng "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên, đây cũng là sự kế thừa tư tưởng "Tâm là thái cực" của Thiệu Ung.

2- *Tâm với dục*. Sự trình bày của Ngụy Liễu Ông về quan hệ giữa tâm và dục biểu hiện ra một số sự đột phá nào đó đối với lí học chính thống, nó cũng đã phản ánh đặc điểm Học thuyết về tâm của ông. Ngụy Liễu Ông cho rằng tâm có cả hai mặt động và tĩnh; tâm thể vốn tĩnh, nó biểu hiện là tính; tâm cảm ngoại vật mà động, sinh ra dục, dục được gọi là tình, cho nên tâm lại kiêm cả tính và tình.

"Tâm vốn tuy tĩnh, cảm ngoại vật mà tâm động theo ý muốn, đấy là sự tham muốn của tính vậy. Tự nhiên gọi là tính, tham muốn gọi là tình, đó là sự phân biệt giữa tình và tính (Tâm bản tuy tĩnh, cảm vu ngoại vật như tâm toại động, thị tính chi sở tham dục dã. Tự nhiên vị chi tính, tham dục vị chi tình, thị tình tính biệt dã) ("Lễ kí yếu nghĩa. Lạc kí"). Tâm chịu ảnh hưởng của ngoại vật sẽ sinh ra "tham dục". Ngụy Liễu Ông thực ra không coi mọi ham muốn của con người (nhân dục) đều là hỏng cả. Ông nói: "Con người thì có những ham muốn, tức từ tâm xuất ra. Ham muốn tuy là sở hữu của con người, nhưng ham muốn có hai mặt là thiện và có cả bất thiện nữa" (nhân chi hữu dục, tức tòng tâm xuất. Dục tuy nhân chi sở hữu, nhiên dục hữu thiện, bất thiện tồn yêu) ("Hựu đáp Ngu Vĩnh Khang"). Dục tuy từ tâm mà ra, song dục thì lại có hai mặt thiện và bất thiện. Lấy mặt dục có thiện thì đấy là sự đột phá đối với Lí học chính thống, cũng là sự cải tạo đối với tư tưởng Diệt nhân dục của Trình - Chu. Ngụy Liễu Ông cho rằng chuyện ăn uống, nam nữ là dục vọng chính đáng của con người. "Chuyện ăn uống, nam nữ là cái đầu mối lớn mà lòng người ham muốn; chuyện chết chóc, nghèo khổ là cái đầu mối lớn mà lòng người ghét bỏ" (Ẩm thực nam nữ thị nhân tâm sở dục chi đại đoan tự dã, tử vong bần khổ thị nhân tâm sở ố chi đại đoan tự dã) ("Lễ kí yếu nghĩa. Lễ vận"). Đối với nhân dục, Ngụy Liễu Ông không đòi hỏi tuyệt diệt nó, mà chủ trương lấy cái tâm tiết chế nó. "Khi vật dục cường thì tâm tiết chế" ("Túc tịch thú vận Tống Quyền huyện ước khách"). Trên mức độ nhất định đã khẳng định tính hợp lí của việc tồn tại nhân dục. Ông nêu ra: "Thánh hiền nói ít

dục thôi, chưa từng nói vô dục bao giờ" ("Hợp châu Kiến Liêm Khê tiên sinh từ đường kí"). Đây là sự cải tạo đối với tư tưởng "ít cho đến không có" ("Dương tâm đình thuyết") của Chu Đôn Di.

Sau Lục Cửu Uyên, tư tưởng Tâm chủ thiên hạ, mệnh vạn vật của Ngụy Liễu Ông nêu ra đã có cống hiến cho việc truyền bá và phát triển Tâm học. Học thuyết về tâm của ông cùng với một số đột phá nào đấy của ông đối với Lí học chính thống đều đã gây ra ảnh hưởng nhất định đối với giới tư tưởng cuối thời Tống và xã hội đương thời. Cho nên đương thời ông có danh hiệu vinh dự "Nam Phương Cộng tông hạc sơn lão".

(Gia Huyền Ông: "Tắc Đường tập", Quyển 6).

Học thuyết về tâm thời Nam Tống đã phản ánh nhiều mầu sắc lí luận khác nhau của nhiều học phái. Trong đó có Học thuyết về tâm "Tâm gốc ở thiên tính", tức tính thể tâm dụng, tâm phụ thuộc tính của Hồ Hoằng người khai sáng Học phái Hồ Tương; có Học thuyết về tâm điều hòa giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên, như Tâm gốc khí ngọn của Trương Thức, "Tâm tức trời", "Khí do tâm mà ra" của Lã Tổ Khiêm v.v..., vừa nói tâm là gốc, lại nói khí là ngọn; cho đến Học thuyết về tâm với Tâm chủ thiên địa, mệnh vạn vật của Ngụy Liễu Ông bắt đầu từ Chu học, dần dần chuyển sang có khuynh hướng Lục học. Còn Học thuyết về tâm của Chu Hi "Tâm thống tính tình", tâm đạo và tâm người tách nhau, tâm tính có khác nhau và Học thuyết về tâm của Lục Cửu Uyên "Tâm ta tức là vũ trụ", "Tâm tức lí" và tâm tính bất phân (không phân biệt), đã đại diện cho trào lưu chủ yếu trong sự phát triển lí luận phạm trù tâm thời kì Nam Tống.

Học thuyết về tâm của Chu Hi được coi là nổi tiếng có nội dung phong phú, lôgic chặt chẽ, tư duy biện chứng tinh xảo đẹp đẽ; những tư tưởng "Tâm thống tính tình", phân tách tâm đạo và tâm người, trong đó lấy tâm đạo làm chính, đã đại diện cho trình độ cao nhất trong sự phát triển lí luận về phạm trù tâm thời Tống và đã có những cống hiến quan trọng trong lí luận về phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc.

Tâm học Lục Cửu Uyên thuộc Học phái lí chủ thể, mặc dầu không đóng vai trò chính thống trong giới học thuật thời Nam Tống, nhưng trải qua sự hội tụ Chu - Lục thời nhà Nguyên, đến sự nổi dậy Tâm học thời nhà Minh, triết học của Học phái lí chủ thể bị gió thổi giạt xuống một thời, nay trở thành một trào lưu lớn trong sự phát triển học thuật.

CHƯƠNG VII
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI NGUYÊN

Lí luận về tâm thời Nguyên đã trải qua quá trình điều hòa giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên, diễn biến từ Chu học sang Lục học. Hứa Hoành đã phát huy vai trò quan trọng truyền bá và phổ biến rộng rãi Đạo học Trình Chu. Trên cơ sở kế thừa Học thuyết về tâm của Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi, ông đã đề ra tư tưởng tâm có nhiều lí mà ứng vạn sự. Học thuyết về tâm của Lưu Nhân, Ngô Trừng có đặc điểm điều hòa giữa Chu và Lục. Lưu Nhân vừa kế thừa quan điểm Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi lại vừa hấp thu quan điểm của Lục học, lấy tâm làm gốc của vũ trụ. Ngô Trừng chủ trương tư tưởng tâm có thể và dụng, nội ngoại hợp nhất. Ông cho rằng Tâm học không chuyên chỉ Lục học, mà chỉ chung cho tất cả học vấn truyền Đạo thánh nhân của Nho gia, nhấn mạnh Đạo thánh nhân được tồn giữ ở tâm. Đấy vừa là sự hấp thu đối với Học thuyết về Đạo thống Chu Hi, lại vừa là sự đột phá và bổ sung đối với Tâm học Lục Cửu Uyên, biểu hiện đặc điểm chiết trung Chu - Lục của ông.

Tiết I - Tâm có nhiều lí mà ứng vạn sự của Hứa Hoành.

Hứa Hoành (1209-1281) là nhà lí học nổi tiếng thời Nguyên, có vai trò quan trọng về mặt truyền bá và phổ biến

rộng rãi Đạo học Trình - Chu, làm cho nó trở thành tư tưởng thống trị chính thống, Triết học Hứa Hoành lấy đạo, lí làm bản thể của vũ trụ, Học thuyết về tâm của ông "lấy lời Chu Tử làm thầy", nhưng về một số mặt nào đó cũng có khác.

I - Tâm ứng vạn sự.

Hứa Hoành lấy tâm làm chủ thể nhận thức, tâm có công năng và thuộc tính tư lự và phản ánh sự vật. "Tâm là thần minh của người, tâm con người tuy không quá tấc vuông, nhưng bản thể của nó chí hư chí linh, không hề không có tri thức tự nhiên" ("Đại học trực giải", "Lỗ Trai di thư", Quyển 4). "Một cái tâm của con người, ... ứng vạn sự là cái dụng lớn của nó" (Như trên), nhân tâm hư linh, trong tâm có tri thức, có thể nhận thức và phản ánh sự vật. Hứa Hoành kế thừa Chu Hi, lấy việc tâm ứng vạn sự so sánh với việc lấy kính soi vật. "Tâm thánh nhân như kính nước trong, vật đến không loạn, vật đi không lưu lại" ("Ngữ lục Thượng", "Lỗ Trai di tập", Quyển 1). Sự phản ánh của tâm đối với ngoại vật có tính khách quan, không chịu sự uấy rầy của bất kì vật nào khác. Ngoài nhận thức và phản ánh sự vật ra, tâm còn có thuộc tính tư lự. "Nhân tâm hư linh, không có lí như cây khô tro tàn không biết suy tư, nó tinh tường ở chỗ có thể tư lự được" . (Nhân tâm hư linh, vô cảo mộc tử khôi bất tư chi lí, yếu đương tinh vu khả tư lự xứ). (Như trên). Cây khô không suy tư mà tâm thì có suy tư, đó chính là sự kế thừa tư tưởng "Cơ quan tâm thì suy tư" (Tâm chi quan tắc tư) của Mạnh Tử. Hứa Hoành nói: "Tư lự thì rất vô hình" (Tư lự vưu vô hình) ("Ngu lục hạ", "Lỗ Trai di thư", Quyển 2). Phân biệt tư duy vô hình với sự vật hữu hình, túc là nói hoạt động tinh thần có khác với hiện tượng

vật chất. Hứa Hoành cho rằng, tư duy của tâm là tiền đề của nhận thức nghĩa lí, đối tượng nhận thức của tâm là lí, mà lí thì phải thông qua tư duy của tâm mới có thể thu được. "Tâm thường suy tư thì mới sinh ra nghĩa lí, lực phải chuyển vận thì mới làm được trăm việc". (Như trên). Khác nhau của nó là ở chỗ tâm có thể suy tư, còn lí thì do sự suy tư của tâm mà sinh ra được.

II - Tâm đáng gọi là nhân.

Hứa Hoành lấy nhân làm tâm, tâm có hàm nghĩa đạo đức nhân nghĩa. Ông nói: "Tâm đáng gọi là nhân vậy. ... Người có nhân soi trời đất vạn vật là một thể, đều biết được đau ngứa, như vậy mới là nhân được" (Như trên). Nhân có loại tác dụng tri giác nào đấy, đây là chỗ tương tự với công năng của tâm. "Tri giác, nó là cái dụng của nhân, mà ở người có nhân thì có đủ cả vậy". (Phù tri giác tắc nhân chi dụng, nhi nhân giả chi sở kiêm dã). ("Ngữ lục thượng", "Lỗ Trai di thư", Quyển 1). Hứa Hoành lấy nhân làm tâm, điều này có khác với tư tưởng "tâm phi nhân" (Tâm không phải là nhân) của Chu Hi. Ông còn nói: "Nhân, là cái cố hữu của nhân tâm" (Như trên) và cho rằng nhân là cái vốn có của nhân tâm, hợp nhất hai cái lại với nhau. Đồng thời ông đã giải thích thêm về quan điểm "Đức của tâm là nhân" của Chu Hi: "Nhân là cái đức của tâm, nói vậy lí cũng là ở cái tâm vậy". ("Ngữ lục hạ", "Lỗ trai di thư", Quyển 2). Đức có được thì lí cũng là ở tâm. Theo lôgíc tư tưởng của ông thì lí cũng là ở sự suy tư của cái tâm. Tâm đáng gọi là nhân, song tâm không thể gọi là lí, không thể đặt dấu bằng đơn giản giữa lí và tâm được. Hứa Hoành tiến thêm một bước mở rộng ngoại diện của tâm, cho rằng không chỉ riêng nhân tâm là nhân, hơn nữa tâm trời đất cũng là nhân. "Tâm trời

đất cũng chỉ là cái nhân mà thôi". ("Thiên địa chi tâm, nhân nhi dĩ") (Như trên). Thông qua nhân mà nối liền nhân tâm và tâm trời đất. Cả vũ trụ đều tràn ngập tinh thần nhân ái.

III - Quan hệ giữa tâm với lí, tính.

1- Tâm với lí. Tâm và lí vừa có khác nhau, không thể lẫn lộn; lại có liên hệ và tương thông với nhau. Tâm là lí khác nhau ở chỗ: nhân tâm có tri giác, là chủ thể của nhận thức, có thể nhận thức được lí; lí không có tri giác, là bản thể vũ trụ, được tâm nhận thức. Nói chung, trong hệ thống triết học của Hứa Hoành, tâm không có ý nghĩa là bản thể vũ trụ. Ông từng nói: "Cái Thượng đế giáng vào trong lòng mà con người có được gọi là tâm; tâm hình tuy nhỏ, nhưng bên trong ẩn chứa cái lí vạn vật trời đất, gọi là tính, gọi là minh đức, hư linh minh giác, thần diện khôn lường, giống như trời đất, cho nên thánh nhân nói Trời, đất, người là tam tài". ("Luận minh minh đức", "Lỗ Trai di thư", Quyển 3). Trên tâm còn có Thượng đế là cội nguồn của nó. Trong tâm tàng ẩn lí, cũng gọi là tính, nhưng tâm thực ra không ngang bằng lí hoặc tính. Tâm hư linh minh giác có thể phản ánh trời đất, nhân tâm hợp nhất với trời đất. Trời đất người là tam tài, không phải tâm tức trời, cũng không có nghĩa tâm và trời đều là bản thể vũ trụ. Quan hệ giữa tâm và lí thực chất là "lí có trong nhân tâm" ("Trung dung trực giải"), "Lỗ Trai di thư", Quyển 5), tâm "có thể có nhiều lí" ("Đại học trực giải", "Lỗ Trai di thư", Quyển 4). Lí tồn tại với nhân tâm, tâm có lí, điều này khác với "Tâm tức lí". Mối liên hệ và thông suốt lẫn nhau giữa tâm và lí biểu hiện ở chỗ, tuy rằng tâm và lí có khác biệt, nhưng "Lí là cái sở tồn của tâm" (Tâm chi sở tồn giả lí) ("Ngũ lục hạ", "Lỗ Trai di thư", Quyển 2). Lí tồn tại trong nhân tâm, điều này nhất

trí với tư tưởng Tâm có lí. Hứa Hoành cho rằng cùng lí có mối liên hệ chặt chẽ với việc nhận thức tri thức trong tâm. "Muốn mở rộng tới tận cùng tri thức của bản tâm, lại suy xét đến cùng cái lí của sự vật trong thiên hạ để đến được chỗ chí cực đó thì không thể có chỗ nào không đến được" (Nhược yếu thôi cực bản tâm đích tri thức, hựu tại cùng cứu thiên hạ sự vật chi lí, trực đáo ná chi cực xứ bất khả hữu nhất ta bất đáo) ("Đại học trực giải". "Lỗ Trai di thư", Quyển 4). Ông chủ trương phải cùng lí (thấu hiểu đến tận cùng của lí) từng vật từng việc một, nếu không tới được tận cùng của lí "cũng không tránh khỏi được hôn mê khiếm khuyết và có chỗ không thể tới tận cùng được". (Dã vị miễn hôn muội khiếm khuyết, hữu bất năng tận liễu) (Như trên). Cùng lí mới mở rộng tới được tận cùng bản tâm. Do quan hệ giữa tâm và lí mật thiết như vậy nên khi trả lời câu hỏi: "Tâm, tính, thiên, là một lí, như thế nào?", Hứa Hoành đã vạch ra rằng: "Là một xuyên suốt liền nhau". "(Tiện thị nhất dĩ quán chi) ("Ngữ lục thượng", "Lỗ Trai di thư", Quyển 1); điều này biểu hiện khuynh hướng dung hợp giữa tâm và lí nào đó. Mặc dù vậy, Học thuyết về tâm của Hứa Hoành vẫn không có khuynh hướng lí chủ thể rõ ràng. Lí thông suốt với tâm, cũng không có nghĩa lí tức tâm, tâm tức lí.

2- *Tâm với tính.* Trong hệ thống triết học của Hứa Hoành, tính với đạo, với lí tương đương nhau, khác danh mà cùng thực. Lí tồn giữ ở tâm tức là tính. Về quan hệ tâm với tính, Hứa Hoành đã kế thừa tư tưởng của Chu Hi, cho rằng tâm thống tính tình, tính là thể của tâm, tình là dụng của tâm. "Tâm thống tính tình vậy; cái tính là thể của tâm; cái tình là dụng của tâm vậy". ("Ngữ lục hạ", "Lỗ Trai di thư", Quyển 2). Tâm thống tính tình thì tâm kiêm thể dụng,

tính tuy là thể của tâm, nhưng tâm không ngang bằng tính, điều này biểu hiện ở chỗ: Trước hết phải biết tính của nó, sau đó mới có thể tận được tâm, không phải tận được tâm của nó rồi sau mới biết được tính của nó (Tiên tri kì tính, nhiên hậu năng tận tâm, phi tận kì tâm nhi hậu tri kì tính) (Như trên). Tri tính và tận tâm có chia ra trước và sau đó là do tâm và tính có khác nhau. Hứa Hoành lấy việc biết tính của nó trước làm tiền đề cho việc tận tới tâm, điều này gần giống với tư tưởng "cùng tới lí để hiểu rõ được tâm" (cùng lí dĩ minh tâm) của Chu Hi, mà có khác với tư tưởng "Lập cái lớn của nó trước" của Lục Cửu Uyên.

Học thuyết về tâm của Hứa Hoành có khuynh hướng chủ yếu nghiêng về Chu Hi, ông chủ trương chia tâm làm hai, đồng thời đưa thêm phạm trù khí vào trong hệ thống triết học của mình, ông vạch ra rằng: "Thanh sắc mùi vị đều phát từ khí, đó là tâm người, như vậy thì là nhân dục; nhân nghĩa ngũ thường gốc ở tính, đó là tâm đạo như vậy thì là lí trời". (Thanh sắc xú vị phát vu khí, nhân tâm, tiện thị nhân dục, nhân nghĩa ngũ thường căn vu tính, đạo tâm dã, tiện thị thiên lí) (Như trên). Điều này có khác với tư tưởng Lục Cửu Uyên rất ít nói đến khí, phản đối việc phân chia ra tâm đạo và tâm người, thiên lí và nhân dục. Nhưng, tư tưởng "tâm đáng gọi là nhân" của ông có khác với tư tưởng "tâm phi nhân" của Chu Hi, mà lại có chiều hướng nghiêng về tư tưởng "nhân tức tâm đó" của Lục Cửu Uyên.

Tiết II. "Tâm, lí vô gian" (Tâm và lí không có khoảng cách) của Lưu Nhân.

Lưu Nhân (1249 - 1293) là nhà lí học nổi tiếng thời Nguyên, ông tiêu cực về ẩn dật, không hợp tác với kẻ thống

trị. Triết học của ông có đặc trưng điều hòa tâm và lí. Lưu Nhân hợp nhất Chu và Lục lại, đề ra tư tưởng "Tâm, lí vô gian", đã phản ánh xu hướng phát triển của Triết học thời Nguyên.

1 - Tâm sinh thành vạn vật.

Về qui định nội hàm của tâm, Lưu Nhân cho rằng tâm là gốc của vũ trụ, vạn vật do tâm sinh thành. "Ở chỗ cái tâm nhỏ chút xíu chứa nghĩa sâu đậm, vạn vật từ đó sinh thành" (Thốn tâm nhân hậu xứ, vạn vật tự sinh thành) ("Hủy dự", "Tĩnh tu tập", Quyển 5). Trong tâm hàm chứa nhân (nhân nghĩa), là cội nguồn sinh ra vạn vật. Về thời gian mà nói "Cái tâm nhỏ chút xíu sinh ra cái hàng nghìn năm (thốn tâm thiên tải sinh) ("Hương quận Nam lâu hoài cổ"), tâm sinh ra cái hàng ngàn năm, là chúa tể của thời gian. Nhìn về không gian thì "Cái linh của nhân tâm có thể tham gia vào với trời đất giúp cho cái hóa dục tồn tại" (Nhân tâm chi linh hữu khả dĩ tham thiên địa nhi tán hóa dục giả tồn). ("Đề lâu sinh bình cập mạc bản hậu". "Tĩnh tu tập", Quyển 12). Thiên địa hóa dục tồn giữ ở nhân tâm, vạn vật đều bao hàm trong tâm. "Ai bảo có cái ngoài tâm bao hàm, tôi biết đạo tràn lan khắp chốn không thiên lệch" (Thùy vị bao hàm tâm hữu ngoại, ngã tri di mãn đạo vô thiên) ("Hiện tiền", "Tĩnh tu tập", Quyển 4). Nêu song song tâm với đạo, cả hai đều là bản thể của vũ trụ. Ông cho rằng "vốn không có gì ngoài tâm cảnh" (Tâm cảnh bản vô ngoại) ("Toại sơ đình thuyết", "Tĩnh tu tập", Quyển 11), "Tâm cảnh" có thể thâu tóm cả vũ trụ. Đem qui kết khá rõ ràng bản nguyên (thực thể căn bản) vũ trụ vào tâm, đấy chính là chỗ Lưu Nhân có chiều hướng nghiêng về Tâm học Lục Cửu Uyên.

II - "Tâm, lí vô gian" (tâm lí không có khoảng cách)

Về quan hệ giữa tâm với lí, Lưu Nhân cho rằng tâm, lí hợp nhất không có khoảng cách, điều này biểu hiện khuynh hướng điều hòa giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên. "Tâm và nghĩa lí, nguyên không có khoảng cách, từ đó mà nhìn không hạn chế về thời gian" (Tâm đồng nghĩa lí nguyên vô gian, tòng thử câu khán vị nhẫn thời) ("Giảng bát dật thủ chương". "Tĩnh tu tập", Quyển 5). Lí trong hệ thống triết học của Lưu Nhân là chỉ bản thể của vũ trụ. Tâm và lí không có khoảng cách, nghĩa là đem lí chủ thể và lí tuyệt đối thống nhất lại, cả hai đều là bản thể vũ trụ. "Cái mà nó sở dĩ tham dự với trời đất và chung thủy với trời đất được đều là cái mà thiên lí nhân tâm không dung nạp được". ("Hiếu Tử Điền quân mộ biểu", "Tĩnh tu tập", Quyển 9). Người ở trong trời đất vũ trụ, chẳng qua chỉ sống mấy chục năm song người thì lại có thể sống thủy chung với trời đất, đó là vì nhân tâm và thiên lí tương thông với nhau, từ đó mà không ngừng làm chúa tể trời đất. Thân thể một người tuy có lúc chết, nhưng "cái sinh khí lưu hành giữa vạn vật trời đất của nó, thì hàng nghìn năm vẫn sừng sững tồn tại như chính nó vậy" (Kì sinh khí lưu hành vu thiên địa vạn vật chi gian giả, lẫm thiên tải nhi tự nhược dã) (Như trên), cái tâm trừu tượng thì tồn tại mãi mãi giữa trời đất, cái tâm này là bản thể vũ trụ tương thông với lí. "Cái lí kì diệu mà làm chủ sự vật này, đó là tâm vậy". (Diệu thử lí nhi tế thử sự giả, tâm yên nhi dĩ hĩ) ("Duy nặc thuyết", "Tĩnh tu tập", Quyển 7). Tâm có một tác dụng năng động chủ quan nào đấy, có thể cai quản sự vật, trên cơ sở tâm và lí không có khoảng cách, chúng lại cũng có chỗ khác nhau nhỏ nhỏ.

III - Tâm thống soái khí.

Nếu nói giữa tâm với lí và với đạo có mối liên hệ ngang giữa các phạm trù bản thể, thì tâm với khí lại có quan hệ dọc giữa bản thể với vật. Lưu Nhân nói: "Người là tâm trời đất vậy, tâm cố nhiên có thể thống soái khí, mà vật là nơi ở của khí vậy". (Phù nhân, thiên địa chi tâm dã, tâm cố khả dĩ soái hồ khí, nhi vật tắc khí chi sở vi dã) ("Hà thị nhị hạc kí", "Tĩnh tu tập", Quyển 10). Cái gọi là khí, là chỉ vật liệu cấu thành vạn vật, vật do khí mà ra. Tâm thống soái khí, khí phụ thuộc tâm. Lưu Nhân đã đưa phạm trù khí vào trong hệ thống triết học của mình, điều này có khác với tư tưởng Tâm học Lục Cửu Uyên rất ít nói đến khí. Nhưng, Lưu Nhân lại qui khí về tâm, thế là tính độc lập của khí bị hạn chế. "Vật ấy chìm nổi trong khí ta" (Bỉ vật chi phù trầm vu ngô khí chi trung) (Như trên). Vật tuy do khí cấu thành, nhưng vật là cái ấy, khí là cái này. khí có mối liên hệ với tâm ta, mà không ở ngoài tâm, toàn bộ vạn vật đều không xa rời tâm ta, điều này biểu hiện ra khuynh hướng Tâm học. "Bộ máy tâm hễ động (chạy) thì khí cũng cuốn theo nó" (Tâm chi cơ nhất động nhi khí diệc tùy chi) ("Thuần thủ kí", "Tĩnh tu tập", Quyển 10). Như vậy tâm động thì khí cũng động, khí lấy tâm làm căn cứ tồn tại.

Tư tưởng "tâm, lí vô gian" của Lưu Nhân vừa lấy tâm làm bản nguyên vũ trụ, lại lấy lí làm bản thể vũ trụ, thống nhất tâm và lí với nhau, cho rằng hai cái đó không có khoảng cách, tương thông với nhau. Điều này đã phản ánh xu thế hợp lưu (hội tụ) giữa Chu Hi và Lục Cửu Uyên cũng như diễn biến từ Đạo học sang Tâm học trong triết học thời Nguyên.

Tiết III - Tâm có thể, dụng của Ngô Trừng.

Ngô Trừng (1249 - 1333) là nhà lí học thời Nguyên cùng nổi tiếng ngang với Hứa Hoành, thời đó được gọi là "Nam Ngô, Bắc Hứa". Triết học của ông lấy việc hội hợp Chu Hi và Lục Cửu Uyên, mở rộng Tâm học làm đặc trưng. Ông đề ra tư tưởng tâm có thể, dụng, chủ trương nội ngoại hợp nhất, tâm và sự kết hợp, một mặt lấy tâm làm bản thể vũ trụ, mặt khác chủ trương thể và dụng gắn với nhau, tâm và sự không rời. Việc nó lấy tâm làm bản thể vũ trụ thì gần với Tâm học Lục Cửu Uyên; việc nó lấy sự vật làm cái dụng của tâm thì có khác quan điểm Lục Cửu Uyên "không chuyên bàn sự, bàn ngọn, chỉ chuyên nói về tâm thôi".

I - Tâm có thể và dụng, nội ngoại hợp nhất.

Ngô Trừng lấy tâm làm bản thể vũ trụ, tâm của ông tương đương với đạo, với thái cực, đều là phạm trù bản thể cùng thứ tầng. "Thể của nó là đạo, dụng của nó là thần, là chúa tể thật sự, vạn hóa kinh luân, cái như là tâm đó đúng là thái cực. Hoặc đã phóng đi, mà đương nhiên nên thu lại vậy". (Kì thể tắc đạo, kì dụng tắc thần, nhất chân chủ tế, vạn hóa kinh luân, phù như thị tâm, thị vi thái cực. Hoặc dĩ phóng khứ, sở nghi thu dã) ("Phóng tâm thuyết", "Ngô Văn Chính tập", Quyển 4). Trời đất tức là tâm ta, tâm thể và trời đất lớn như nhau. "Cái sở dĩ của trời đất là trời đất, cái sở dĩ của ta là tâm vậy. ... Cái lớn như trời đất, đấy là bản nhiên của tâm thể vậy" (Thiên địa chi sở dĩ vị thiên địa, ngô chi sở dĩ vi tâm dã. ... Phù dữ thiên địa chi đồng kì đại giả, tâm thể chi bản nhiên dã) ("Hoằng Trai kí", "Ngô văn chính tập", Quyển 44). Điều này gần với tư tưởng "Vũ trụ là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ" của Lục Cửu Uyên. Ngô

Trừng tuy lấy tâm làm bản thể vũ trụ, song ông cho rằng tâm có thể có dụng, cái dụng của tâm là sự vật dùng hằng ngày. "Các sự vật dùng hàng ngày không có cái gì không phải là cái dụng của tâm này, mà chỗ dụng của nó thì chỗ nào vào lí chỗ đó cả, mà thể của tâm cũng đúng như vậy". ("Tiên Thành bản tâm lâu kí", "Ngô văn chính tập" Quyển 48). Thể dụng liền nhau, tác dụng và biểu hiện của tâm là sự vật dùng hằng ngày; sự vật này phù hợp với lí của nó, tức là tâm thể ở chỗ đó. Ngô Trừng chủ trương tâm và sự kết hợp, thể và dụng không rời nhau. Thể và dụng kết hợp với nhau mới không rơi vào hư không. "Nhân, là nhân tâm vậy. Song, thể và sự thì không chỗ nào không có, chỉ chuyên cầu ở tâm mà không lo vào sự chu đáo thì sẽ không nắm được hoặc rơi vào hư không". ("Tứ thư ngôn nhân lục tự", "Ngô văn chính tập". Quyển 16). Không thể chỉ cầu tâm mà không cầu sự. Đây là sự phê phán đối với ý kiến của Lục Cửu Uyên cho rằng "không chuyên bàn sự, bàn ngọn, chỉ chuyên nói về tâm thôi".

Liên quan với tư tưởng tâm có thể, có dụng, Ngô Trừng đề ra quan điểm nội ngoại hợp nhất, vừa phản đối việc chỉ cốt theo đuổi đọc rộng những thứ ở bên ngoài mà không cầu đắc tâm ở bên trong, lại vừa phản đối việc chỉ chuyên dựa vào vật ở bên trong mà không cầu vật ở bên ngoài. "Nghe nhìn tuy thu nhận được những cái ở bên ngoài, nhưng cái lí mà nó nghe thấy được nó nhìn thấy được thì có ở trong tâm, cho nên tìm tòi hiểu được vật bên ngoài thì sẽ biết hết được bên trong, đấy chính là Học thuyết nội ngoại hợp nhất của Nho gia. Cố nhiên không phải như những môn đồ học thuộc lòng đủ mọi loại sách vở mà không nắm được cái cốt lõi bên trong, cũng không phải như những môn đồ

của Thích Thị chuyên dựa vào nội tâm bên trong mà không làm việc gì ở ngoài đời vậy". (Cái văn kiến tuy đắc vu ngoại nhi sở văn sở kiến chi lí tắc cụ vu tâm, cố ngoại chi vật cách tắc nội chi tri trí, thử Nho giả nội ngoại hợp nhất chi học. Cố phi nhi khí tụng chi đồ bác lãm vu ngoại nhi vô đắc vu nội, diệc phi như Thích Thị chi đồ chuyên bản vu nội nhi vô sự vu ngoại dã). ("Bình Trịnh Giáp Tê thông chí đáp Lưu Giáo Dụ", "Ngô văn chính tập", Quyển 2). Nghe thấy bắt nguồn từ ngoại vật, mà lí là cái căn cứ của nghe nhìn thì tồn tại ở tâm. Tuy rằng tâm lấy lí làm đối tượng nhận thức, lí có ở trong tâm, song sự nhận biết nội tâm phải kết hợp với việc nắm vững thấu hiểu vật bên ngoài. Việc lấy Học thuyết nội ngoại hợp nhất để phản đối khuynh hướng nội ngoại tách rời, đó vừa là sự xét lại đối với Chu học, đồng thời cũng lại là sự phê phán đối với Tâm học Phật giáo.

II - Tâm là tĩnh, hư.

Ngô Trừng lấy tĩnh, hư để khái quát thuộc tính của tâm. "Chu Tử nói rằng: "Không dục nên tĩnh". Trình Tử nói rằng: "Có chủ thì hư". Hai lời nói đó là cái cương yếu của Tâm học muôn đời vậy. Không động vì ngoại vật thì gọi là tĩnh, không thực vì có ngoại vật thì gọi là hư. Tĩnh là gốc của nó, hư là hiệu quả của nó vậy". (Chu Tử vân: "Vô dục cố tĩnh". Trình Tử vân: "Hữu chủ tắc hư". Thử nhị ngôn giả, vạn thế tâm học chi cương yếu dã. Bất vị ngoại vật sở động chi vị tĩnh, bất vị ngoại vật sở thực chi vị hư. Tĩnh giả kì bản, hư giả kì hiệu dã). ("Tĩnh hư tinh xá kí", "Ngô văn chính tập", Quyển 45). Ngô Trừng đã khái quát và nâng hai mệnh đề "Không dục nên tĩnh", "Có chủ thì hư" của Chu Đôn Di và Trình Di thành "cương yếu của Tâm học muôn

đời". Có thể thấy Tâm học mà ông nói đây đã vượt quá phạm vi Tâm học Lục Cửu Uyên. Ngô Trừng cho rằng tĩnh và hư là thuộc tính của tâm, tĩnh chỉ trạng thái tâm không động vì ngoại vật, nó là cái gốc của tâm; hư chỉ cái đối lập (cái tương đối) so với cái thực hữu của ngoại vật, tâm là cái hư, hư là hiệu quả của tâm, tức là tâm có công năng và hiệu dụng phản ánh sự vật. "Trước khi chưa tiếp xúc với vật, yên lặng không động, không phải là tĩnh ư? Sau khi tiếp xúc với vật, ứng mà không tàng trữ, không phải là hư ư? Hai tiếng tĩnh và hư này, thì dùng một chữ kính là đủ bao quát rồi, nên những người học tĩnh hư cũng viết: Kính để mà tồn giữ ở tâm mình mà thôi". (Vị tiếp vật chi tiền, tịch nhiên bất động, phi tĩnh hồ? Kí tiếp vật chi hậu, ứng nhi bất tàng, phi hư hồ? Tĩnh hư nhị ngôn, kính chi nhất tự túc dĩ cai chi, học tĩnh hư giả diệc viết: Kính dĩ tồn kì tâm nhi dĩ) (Như trên). Khi tâm chưa tiếp xúc với ngoại vật là tĩnh; sau khi tâm tiếp xúc với ngoại vật, nó phản ánh ngoại vật mà không để lại dấu vết gì, nên lại là hư. Hơn nữa, tĩnh và hư, hai chữ này có thể dùng một chữ kính để khái quát, kính là để tồn tâm, thông qua kính để giữ vững cái tâm bản nhiên.

III - Nhân tức là nhân tâm.

Ngô Trừng lấy đạo đức nhân nghĩa làm tâm, đấy là chỗ ông có khuynh hướng nghiêng về Tâm học Lục Cửu Uyên. "Nhân là nhân tâm vậy, kính thì tồn giữ, bất kính thì mất" ("Nhân, nhân tâm đã, kính tắc tồn, bất kính tắc vong) ("Nhân bản đường thuyết", "Ngô văn chính tập", Quyển 4). Tâm lấy nhân làm nội dung, kính là mấu chốt tồn vong của tâm. "Cái tâm tồn giữ đây là cái tâm nào vậy? Là cái tâm nhân nghĩa lễ trí vậy; không phải như cái tâm cây khô tro tàn của tôn giáo khác. Nhân nghĩa lễ trí, bốn cái đó thống

nhất làm một, một đó là nhân vậy. Cái nhân là cái tâm đời đời trong trời đất, mà con người có được nó gọi là tâm" (Sở tồn chi tâm hà tâm tai? Nhân nghĩa lễ trí chi tâm dã, phi như dị giáo chi khô mộc tử khôi giả. Nhân nghĩa lễ trí tử giả thống vu nhất, nhất giả nhân dã. Nhân giả, thiên địa sinh sinh chi tâm dã, nhi nhân đắc chi dĩ vi tâm ("Tĩnh hư tinh xá kí". "Ngô văn chính tập", Quyển 45). Tâm ở đây là tâm nhân nghĩa lễ trí, chứ không phải cái tâm cây khô tro tàn của Phật giáo. Đấy là chỗ khác nhau giữa Tâm học Nho gia với Tâm học Phật giáo. Ngô Trừng không chỉ lấy nhân làm nội hàm của nhân tâm, mà còn lấy nhân làm nội hàm của tâm trời đất, thông qua nhân mà gắn liền trời với người. Đấy là sự kế thừa tư tưởng Chu Hi, mà có khác với tư tưởng Lục Cửu Uyên. Đó là vì Lục Cửu Uyên chỉ nói đến nhân tâm, chứ không nói đến tâm trời đất. Còn Chu Hi thì nói nhân là tâm của trời đất, sinh vật, mà người có được cái tâm trời đất này thì nói là nhân tâm, tâm trời đất là bản thể của vũ trụ, nhân tâm lấy tâm trời đất làm căn cứ tồn tại. Chu Hi tuy lấy nhân làm nội hàm của tâm trời đất, nhưng không trực tiếp đặt ngang bằng nhân với nhân tâm, mà lại nói lí trong tâm là nhân, chứ tâm không phải là nhân. Thực chất mà nói, tư tưởng Ngô Trừng lấy tâm làm bản thể vũ trụ, lấy nhân nghĩa làm tâm, đây là sự kế thừa Tâm học Lục gia, có khác với tư tưởng của Chu Hi; nhưng tư tưởng lấy nhân làm tâm trời đất, con người có được nó gọi là tâm, thì lại là sự kế thừa đối với Chu Hi, mà có khác với tâm học Lục gia.

IV - Hội hợp Chu - Lục.

Tư tưởng tâm có thể và dụng của Ngô Trừng chủ trương nội và ngoại hợp nhất, tâm và sự không rời nhau. Lí luận

về tâm của ông mang đặc trưng hội hợp Chu - Lục, mở rộng phạm vi Tâm học. Thời nhà Nguyên, Học thuyết Chu Tử đã xuất hiện những sai lầm nghiêm trọng, Ngô Trùng đã vạch ra: "Họ Trình truyền 4 đời thì đến họ Chu, văn chương câu cú chữ nghĩa ngôn luận tinh tường từ sau Mạnh Tử đến nay, chưa ai được vậy, thế mà đồ đệ của họ thường dừng lại đó, sa đà vào cái tâm của họ, ... thậm chí chuyên giữ chuẩn tắc độc nhất của mình, không xem xét và thông thạo sách khác, thu nhập những hủ thuyết mà không tự bỏ đi được một từ nào". (Trình Thị tứ truyền nhi chí Chu, văn nghĩa chi tinh mật, cú đàm nhi tự nghị, hựu Mạnh Thị dĩ lai sở vị hữu giả, nhi kì học đồ vãng vãng trệ vu thử nhi nịch kì tâm, ... thậm chí chuyên thủ nhất nghệ nhi bất phúc bàng thông tha thư, chuyết thập hư thuyết nhi bất năng tự khiển nhất từ) ("Tôn đức tính đạo vấn học trai kí", "Ngô văn chính tập", Quyển 40). Để uốn nắn cái tệ nạn phổ biến của lớp đàn em của Chu Tử thiên về cái ngọn là giảng dạy và giải thích ngôn từ ngữ nghĩa và sa đà vào cái tâm của nó, Ngô Trùng đã đề ra việc tôn đức tính làm chính. "Cái Trời ủng hộ ta, là đức tính đúng vậy, cái đúng là cái gốc rễ của nhân nghĩa lễ trí, cái đúng là chúa tể hình chất huyết khí. Bỏ nó đi để tìm cái khác, thì còn đâu kết quả mà học tập nữa?" (Thiên chi dữ ngã, đức tính thị dã, thị vi nhân nghĩa lễ trí chi căn chu, thị vi hình chất huyết khí chi chủ tế. Xã thử nhi tha cầu, sở học quả hà học tai?) (Như trên). Nhân nghĩa lễ trí vừa là tâm, lại là tính, bỏ đức tính đó đi thì không có gì để mà học nữa. Tuy Ngô Trùng lấy tôn đức tính làm chính, mà thiên về Lục học, nhưng thực ra ông không bài xích trình độ của Đạo vấn học của Chu Hi, mà là đem kết hợp Chu và Lục lại với nhau, thu gom gộp chung

lại, bổ sung cho nhau. "Chu Tử" dạy người phải học tập giảng dạy trước; Lục Tử dạy người phải làm họ thực sự hiểu biết được thực tiễn. Người đọc sách giảng dạy cố nhiên cho rằng thực sự hiểu biết thực tiễn là nền tảng; người thực sự hiểu biết thực tiễn, cũng tất phải tự bắt tay vào học tập giảng dạy. Lời dạy của hai thầy cũng là một vậy". (Phù Chu Tử chi giáo nhân dã, tất tiên chỉ độc thư giảng học; Lục Tử chi giáo nhân dã, tất sử chi chân tri thực tiễn. Độc thư giảng học giả, cố dĩ vi chân tri thực tiễn chi địa; chân tri thực tiễn giả, diệc tất tự độc thư giảng học nhi nhập. Nhị sư chi vi giáo nhất dã) ("Tống Trần Hồng Phạm tự", "Ngô văn chính tập", Quyển 27). Ngô Trừng cho rằng hai lời dạy của Chu Và Lục là nhất trí với nhau, chứ không phải "mỗi người có chiêu bài riêng, bới móc nói xấu nhau". (Cái lập tiêu bảng, hổ tương để tử) (Như trên). Ngô Trừng cho rằng, Tâm học không dùng để chỉ riêng Tâm học Lục Cửu Uyên, mà đã bao quát cả Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thương, từ Mạnh Tử đến Chu Trình, đều là Tâm học. Điều đó, một mặt, đã phản ánh khuynh hướng thiên về Tâm học của Ngô Trừng, mặt khác, do ông đã mở rộng nội hàm của Tâm học, đem những học thuyết vốn không phải tâm học như Đạo học bao gồm cả vào trong Tâm học, kết quả là làm phá vỡ hàm nghĩa cố hữu của Tâm học, cuối cùng cũng là đem điều hòa Tâm học với Đạo học và các học thuyết khác. "Cái tâm này, người người đều có, tự đòi hỏi ở bản thân mình bắt đầu làm như vậy là đúng. Lấy tâm mà học không phải chỉ riêng Lục Tử làm như vậy mà từ Nghiêu, Thuấn, Vũ, Thương, Văn, Võ, Chu, Khổng, Nham, Tăng, Tư, Mạnh cho đến các triết gia Thiệu, Chu, Trương, Trình không ai là không như vậy cả". (Thử tâm dã, nhân nhân sở đồng hữu, phản cầu

chư thân, tức thử nhi thị. Dĩ tâm nhi học, phi đặc Lục Tử vi nhiên, Nghiêu Thuấn, Vũ, Thương, Văn, Võ, Chu, Khổng, Nhạm, Tăng, Tư, Mạnh, dĩ đãi Thiệu Chu Trương Trình chư tử, cái mạc bất nhiên) ("Tiên Thành bản tâm lâu kí", "Ngô văn Chính tập", Quyển 48). Định nghĩa của Ngô Trừng về Tâm học là tự đòi hỏi ở bản thân, lấy tâm mà học chứ không bàn luận là có lấy tâm làm bản thể vũ trụ hay không, như vậy là bao quát được rất nhiều nhân vật lại, đã mở rộng phạm vi của Tâm học. Trên thực tế, cái Ngô Trừng gọi là tâm là chỉ đạo thánh nhân, đạo là phát kiến bản tâm, tâm với đạo tương thông, không thể đi cầu đạo ở ngoài tâm được. Những nhân vật Tâm học mà Ngô Trừng liệt kê ra chính là những nhân vật truyền đạo thánh nhân trong Đạo thống Chu Hi, có thể thấy lịch sử Tâm học Ngô Trừng viết ra là mạch máu nối liền với Đạo thống của Chu Hi, đây lại là sự hấp thu của Ngô Trừng đối với tư tưởng Chu Hi. "Cho nên nếu chỉ riêng Học thuyết Lục Tử là Học thuyết về bản tâm, thì không phải là người biết đạo thánh nhân vậy. Đạo thánh nhân, ứng tiếp thù tạc, thiên biến vạn hóa, không có cái gì mà bản tâm không phát kiến". (Cố độc chỉ Lục Tử chi học vi bản tâm chi học giả, phi tri thánh nhân chi đạo giả dã. Thánh nhân chi đạo, ứng tiếp thù tạc, thiên biến vạn hóa, vô nhất nhi phi bản tâm chi phát kiến) (Như trên). Ông cho rằng Tâm học đã bao quát hết tất cả các học thuyết truyền đạo thánh nhân của Nho gia; căn cứ lí luận của nó là ở chỗ coi đạo thánh nhân là phát kiến của bản tâm, "đạo sở dĩ là đạo, là vì nó có ở tâm, há có cái đạo cầu được ở ngoài tâm sao?" (Đạo chi vi đạo, cụ vu tâm, khỉ hữu ngoại tâm nhi cầu đạo giả tai) (Như trên). Nói đạo thành ra cái cố hữu của bản tâm. Chỉ nói riêng điểm này thì đây

lại là một sự kế thừa tư tưởng "Đạo không có ở ngoài tâm của nó" của Lục Cửu Uyên. ("Kinh Trai kí", Xem "Lục Cửu Uyên tập"). Học thuyết về tâm của Ngô Trừng tuy có thiên về Tâm học Lục Cửu Uyên, nhưng không ít chỗ đã lại kế thừa tư tưởng của Chu Hi, ông đã tiếp thu có chọn lọc đối với tư tưởng của Chu gia và Lục gia. Triết trung Chu - Lục, mở rộng phạm vi của Tâm học, đấy là đặc sắc của Triết học Ngô Trừng.

CHƯƠNG VIII
TƯ TƯỞNG TÂM THỜI MINH

Vương triều nhà Minh ngay từ thời kì đầu vừa mới dựng tạo nên đã xác định lấy Học thuyết Trình - Chu làm triết học chính thống. Ngay sau khi được độc tôn, Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi đã được coi là những điều răn dạy, những lời kinh (giáo điều) chuẩn mực cứ thế mà tuân theo, không có phát triển gì mới. Đối ứng với việc chính thống hóa Chu học, triết học của Học phái lí chủ thể do Lục Cửu Uyên thời Nam Tống khởi xướng, trải qua thời Nguyên, thẩm thấu với Chu học, đến thời Minh, Tâm học Vương Thủ Nhân nổi lên, đã phá vỡ được cục diện nhất thống trong giới học thuật triết học của Học phái lí tuyệt đối của Chu Hi đang cố tìm căn cứ lí luận vượt qua chủ thể và khách thể. Và như vậy trào lưu tư tưởng Tâm học lí chủ thể vượt lên chiếm địa vị trọng yếu trong giới học thuật, trở thành một trong những dòng chính của sự phát triển học thuật.

Thời Minh, trong khi đang thịnh hành, Học phái tâm học lí chủ thể này cũng đã bị các nhà triết học của Học phái lí khách thể mà đại biểu là Vương Đình Tương, La Khâm Thuận phê phán. Lý Chí lấy Thuyết tâm trẻ thơ (đồng tâm thuyết) phê phán Lí học, quan điểm của ông đã phản ánh yêu cầu của sự phát triển kinh tế hàng hóa tư bản chủ nghĩa, có ý nghĩa khơi nguồn tư tưởng mới.

Tiết I - Vũ trụ ở ta của Trần Hiến Chương.

Trần Hiến Chương (1428 - 1500) là nguồn khai sáng Tâm học thời Minh. Tư tưởng ông biểu thị sự diễn biến của học thuyết đời Minh từ trào lưu tư tưởng Đạo học Chu Hi trong thời kì đầu chuyển sang trào lưu tư tưởng Tâm học ở thời kì giữa và cuối. Đặc điểm tư tưởng của ông là không chú trọng sách vở mà nhấn mạnh việc ngồi yên cầu ước (tĩnh tọa cầu ước), đề ra tư tưởng vũ trụ ở nơi ta, chủ trương tâm lí hợp nhất, nó đã trở thành khâu trung gian liên kết Tâm học Lục Cửu Uyên cho đến Tâm học Vương Thủ Nhân trong thời kì Tống - Minh.

I - Từ trong tĩnh tọa mà tìm ra được đầu mối.

Sự hình thành Tâm học Trần Hiến Chương đã trải qua một quá trình. Mới đầu, ông chịu ảnh hưởng của học phong đương thời, học biết nhiều mà chủ yếu là nhằm vào nhà bác học Chu Hi, đồng thời dồn sức vào khoa cử. Năm 27 tuổi, ông theo học nhà lí học nổi tiếng Ngô Dư Bật. "Cặm cụi với sách thánh hiền ngày xưa lưu truyền dạy bảo, ở đó không có cái gì là không nói đến, nhưng rồi chẳng biết đi vào đâu cả". (Kì vu cổ thánh hiền thủy huấn chi thư, cái vô sở bất giảng, nhiên vị tri nhập xứ) ("Phúc Triệu đề học thiêm hiến", "Trần Hiến Chương tập, Quyển 2). Lúc này phương hướng cầu học của ông là học tập theo phương hướng cùng lí, chứ vẫn chưa chuyển sang phương hướng "cầu ở tâm ta". Sau đó, Trần Hiến Chương quay về quê nhà, đóng cửa không ra, "suốt ngày tìm tòi trong sách vở, quên ngủ quên ăn, cứ thế nhiều năm mà cuối cùng vẫn chưa được. Gọi là chưa được, nghĩa là nói cái tâm và cái lí này của ta chưa có được chỗ ăn khớp với nhau vậy". (Duy nhật

khảo thư sách tầm chi, vong tẩm vong thực, như thi giả diệc lũy niên, nhi tốt vị đắc uyên. Sở vị vi đắc, vị ngộ thử tâm dữ thử lí vị hữu tâu bạc vẫn hợp xử dã) (Như trên). Yếu lĩnh tâm học chưa đạt được, tức lí và tâm chưa ăn khớp nhau, chứng tỏ lúc này Trần Hiến Chương vẫn còn ngừng lại ở giai đoạn Đạo vấn học của Chu Hi. "Thế là bỏ cái phiền toái của anh, cầu lấy cái gọn nhẹ của ta, chỉ đi vào tĩnh tọa, lâu rồi, sau đấy thấy cái thể tâm đó của ta lộ rõ dần ra". (Vu thị xả bỉ chi phồn, cầu ngô chi ước, duy tại tĩnh tọa, cửu chi, nhiên hậu kiến ngô thử tâm chi thể ẩn nhiên trình lộ) (Như trên). Qua việc bỏ cái phiền toái tìm cái đơn giản, từ chỗ phức tạp đến chỗ gọn nhẹ, tư tưởng Trần Hiến Chương đã có những chuyển biến về căn bản; cơ hội tốt của sự chuyển biến đó là ở chỗ tĩnh tọa, tĩnh tọa lâu dần lâu dần, tâm thể lộ ra, chuyển sang tâm học. Cái gọi là "Học tập, là phải từ trong việc tĩnh tọa mà tìm ra đầu mối, mới có chỗ để bàn bạc" (Vị học tu tòng tĩnh trung tọa dưỡng xuất cá nghê lai, phương hữu thương lượng xứ) ("Dữ Hạ Khắc cung hoàng môn", Trần Hiến Chương tập", Quyển 2). Cái ý chủ yếu của Tâm học Giang môn này nêu ra chính là thông qua tĩnh mà cầu tâm, làm cho cái thể của tâm ta dần dần biểu lộ ra, và đạt tới cảnh giới (mức) tâm và lí khớp nhau. Có thể thấy, sự hình thành Tâm học Trần Hiến Chương đã trải qua quá trình từ Chu học đến tĩnh tọa, từ tĩnh tọa đến Tâm học, tôn chỉ của nó là tâm lí hợp nhất, tâm bao hàm vũ trụ, cầu tâm ta mà tồn giữ đạo. "Đạo ta có tông chủ, ngàn thu Chu Tử Dương, không ngớt lời nói chữ kính, đưa ta vào cõi đức. ... ... Mấu chốt ở tấc vuông (tấc lòng), nắm lấy hay vứt bỏ, quyết định sự mất còn". (Ngô đạo hữu tông chủ, thiên thu Chu Tử Dương thuyết

kính bất li khẩu, thị ngã nhập đức phương. ... Khu nữu tại phương thốn, thao xả quyết tồn vong) ("Hòa Dương Qui sơn thử nhật bất tái đắc vận", "Trần Hiến Chương tập". Quyển 4). Mặc dầu Trần Hiến Chương mở ra Tâm học thời Minh, nhưng ông vẫn tôn Chu Hi là "Tông chủ của đạo ta", ông kế thừa luận thuyết tu dưỡng đạo đức chủ kính của Chu Hi, lấy "kính" làm phương sách tĩnh tọa nhập đức, cuối cùng chuyển hướng dẫn sang Vũ trụ luận tâm học, lấy tấc lòng quyết định sự mất còn.

Cái ý chủ yếu của Tâm học tĩnh tọa tìm ra cái đầu mối của Trần Hiến Chương có chỗ hơi giống với phương pháp tu tập tĩnh tọa thiền định của Phật giáo lấy ninh tâm để kiến tính, đều đã bao hàm ý nghĩa vô dục, tĩnh tư, ngừng bỏ suy nghĩ lung tung, chuyên chú vào tâm cảnh. Ông tự xưng: "Phật Thị bảo người phải tĩnh tọa, ta cũng nói tĩnh tọa; Phật nói tỉnh táo, ta cũng nói tỉnh táo; điều hòa nghỉ ngơi cũng gần như nghỉ nhiều lần, giữ sức (định lực) cũng tựa như thiền định. Cái gọi là đi vào Thiền học há không phải kiểu đó sao?" ("Phúc Triệu đề học thiêm hiến", Trần Hiến Chương tập", Quyển 2), và thừa nhận tĩnh tọa và thiền định tương thông với nhau.

II - Vũ trụ ở ta (Vũ trụ tại ngã).

Sau khi chuyển từ Chu học sang Tâm học, Trần Hiến Chương chủ trương vũ trụ ở ta, và gộp tâm, lí với nhau, ông lấy lí làm bản thể vũ trụ thì cũng là lấy tâm làm bản thể vũ trụ. Ông nói: "Cái lí này can thiệp rất lớn, không có trong ngoài, không có đầu cuối, chẳng có một chỗ nào là không tới, không có lúc nào ngừng. Nắm được cái đó thì ta dựng cả trời đất, ta làm ra vạn vật, mà vũ trụ đều ở ta cả"

(Thử lí can thiệp chí đại, vô nội ngoại, vô chung thủy, vô nhất xứ bất đáo, vô nhất tức bất vận. Hội thử tắc thiên địa ngã lập, vạn hóa ngã xuất, nhi vũ trụ tại ngã hĩ) ("Dữ Lâm quân bác", Trần Hiến Chương tập", Quyển 2), Ông cho rằng vũ trụ ở trong t âm ta, vạn vật, trời đất và sự thiên biến vạn hóa của nó đều do tâm sáng tạo nên, bất luận là ở trong không gian (vũ) bốn phương trên dưới hay là trong thời gian (trụ) từ xưa tới nay, đều đầy ắp tâm. Điều này tương tự như "Vũ trụ là tâm ta, tâm ta tức là vũ trụ" của Lục Cửu Uyên. Tư tưởng vũ trụ ở ta của Trần Hiến Chương có mối liên hệ với tâm, lí hợp nhất, không chỉ tâm là bản thể vũ trụ, mà lí cũng không có trong ngoài, (nội ngoại, đầu cuối (thủy chung) gì cả, toàn bộ vũ trụ, không gian, thời gian đều lấy lí làm căn cứ tồn tại. Nó khớp với tư tưởng vũ trụ tại ta của ông, ở đây tâm và lí đều là bản thể của vũ tru, hai cái tương thông làm một. Điều này lại hết sức gần với tư tưởng "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên. Ông nói: "Quân tử nhất tâm, vạn lí đều đủ, sự vật tuy nhiều, không có cái gì không phải là ở như ta". ("Luận tiền bối ngôn thù thị hiên miện trần thị kim ngọc trung", "Trần Hiến Chương tập", Quyển 1). Không chỉ vũ trụ ở như ta, vạn vật ở như ta, tâm và lí hợp nhất, mà hơn nữa "hình còn ở đó, đạo ở như ta vậy". ("Phúc Trương Đông Bạch nội hàm", "Trần Hiến Chương tập", Quyển 2). Như vậy tâm, lí và đạo tương thông nhau và đều là bản thể vũ trụ, mà sự vật thì phụ thuộc vào tâm, lí, đạo; đấy chính là lôgíc của hệ thống Tâm học Trần Hiến Chương. Cũng cần vạch ra rằng, tư tưởng lấy tâm, lí, đạo làm bản thể vũ trụ của Trần Hiến Chương không phải là nói cả ba ngang hàng nhau, vũ trụ có ba bản thể, mà ba cái là khác tên nhưng cùng một thực thể, tương

thông làm một; bản thể vũ trụ có tinh chất của thực thể tinh thần chủ quan.

Trần Hiến Chương nói: "Sự thông tắc qua lại của cái tâm này, cái kì diệu sinh sinh hóa hóa của cái tâm này đều không nhìn thấy nghe thấy được". (Thử tâm thông tắc vãng lai chi cơ, sinh sinh hóa hóa chi diệu, phi kiến văn sở cập). ("Tổng Lý Thế Khanh hoàn Gia Ngư tự", "Trần Hiến Chương tập, Quyển 1). Tâm là thực thể tinh thần, không thể nắm bắt bằng tai mắt được, chỉ có thể nhận thức nhờ vào tư duy lí tính. "Cái tích là cái mọi người cùng thấy; tâm thì chỉ mỗi ta biết thôi. Tích thì rõ mà tâm thì ẩn" ("Dữ Lâm Tập Hi thư", "Trần Hiến Chương tập. Thi văn tục bổ di"). Tâm so với tích của sự vật thì tích có hình, còn tâm vô hình, tích có thể cảm biết bằng các khí quan tai mắt, còn tâm thì ẩn không nhìn thấy được, chỉ có thể nhờ tư duy mà nắm bắt. Cái gọi là tâm của Trần Hiến Chương là một loại thực thể có tính chất quan niệm, có công năng tri giác. Song, ông khuếch đại quá mức công năng tri giác của tâm, lấy sự phản ánh của tâm đối với thế giới nói thành việc tâm làm chúa tể vũ trụ. "Người có được sự tỉnh ngộ, có tài năng và sự giác ngộ thì ta lớn mà vật bé, vật tận mà ta thì vô tận. Cái vô tận đó là cát bụi lục hợp, phút giây thiên cổ" (Nhân tranh nhất cá giác, tài giác tiện ngã đại nhi vật tiểu, vật tận nhi ngã vô tận. Phù vô tận giả, vi trần lục hợp, nghiêu túc thiên cổ) ("Dư Lân Thời cử", "Trần Hiến Chương tập", Quyển 3). Sự hiểu biết và giác ngộ (tri giác) con người quyết định sự tồn tại của sự vật, sự vật có hạn mà tâm thì vô hạn, tâm nang đã bao quát cả "lục hợp" về không gian, "thiên cổ" về thời gian, mà nhỏ thì đến như "cát bụi", ngắn

đến như "phút giây", những cái đó đều là sản vật của cái tâm. Lấy tính vô hạn của tri giác con người để phủ định tính vô hạn của thế giới khách quan.

Tâm của Trần Hiến Chương không chỉ là bản thể vũ trụ, có công năng tri giác, hơn nữa còn là hóa thân của luân lí Nho gia, có thuộc tính đạo đức nhân nghĩa. "Nhân, là nhân tâm vậy. Sung (đầy) là tâm vậy, túc (đủ) là bảo đảm cho bốn biển; không "sung" được nó thì không đủ (túc) bảo đảm cho vợ con. Điều đó không đáng phải suy nghĩ sao?" ("Cổ mông Châu học kí". "Trần Hiến Chương tập, Quyển 1). Lấy nhân làm nhân tâm, điều này giống với tư tưởng Lục Cửu Uyên, mà có khác tư tưởng Chu Hi. Trần Hiến Chương cho rằng, khuếch trương bổ sung cái nhân của tâm thì đế để trị lí quốc gia; nếu đi ngược nó thì ngay đến gia đình cũng không duy trì được. Ông còn lấy nhân của tâm làm căn cứ để chế định lễ nghi. "Cái nhân của tâm đó to lớn vô cùng, không để tổn thương được, người quân tử vì có tâm đúng nên chế định được lễ đúng". (Thử tâm chi nhân chí đại, bất khả thương quân tử nhân thị tâm, chế thị lễ) ("Nhân thuật luận", "Trần Hiến Chương tập", Quyển 1). Hết sức coi trọng đầy đủ giá trị của nhân, nhấn mạnh những nguyên tắc đạo đức nhân nghĩa không được vi phạm.

Tâm học Trần Hiến Chương là sự biểu dương nhân tố tích cực, trừ bỏ nhân tố tiêu cực của Đạo học Chu Hi. Ông không chỉ là người đã mở ra trào lưu tư tưởng Tâm học thời Minh, mà còn có ảnh hưởng nhất định đối với Trạm Nhược Thủy, Vương Thử Nhân, từ đó đã xác lập vai trò quan trọng của ông trong lịch sử Tâm học thời Minh.

Tiết II - Thần nhân tâm tức là thần âm dương khôn lường của La Khâm Thuận.

La Khâm Thuận (1465 - 1547) là nhà Triết học quan trọng thời Minh. Triết học của ông mang đặc trưng lí khách thể. Tâm là một vật, tồn tại trong khí, sự biến hóa âm dương khôn lường đã quyết định sự biến hóa của nhân tâm; tâm là hiện tượng tinh thần, thì hình thể con người là thể truyền tải vật chất, sự sống chết của con người đã quyết định sự còn mất của tâm. La Khâm Thuận cho rằng, lí đứng vững được nhờ khí, lí là qui luật sự vật, là đối tượng mà nhân tâm suy tư, song tâm không phải là lí. Về quan hệ giữa tâm và tính, tuy ông có chỗ giống Chu Hi, song nói chung Triết học lí khách thể của ông thì khác hẳn với Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi. La Khâm Thuận bàn về tâm, lấy khí làm tiền đề tồn tại; Chu Hi bàn về tâm tuy có liên hệ với khí hư linh, nhưng lấy lí làm căn cứ tồn tại. La Khâm Thuận phê phán Phật giáo và Tâm học Lục Vương. Sự phê phán của ông đối với Tâm học có ý nghĩa học thuật quan trọng thời bấy giờ.

I - Nhân tâm có tri giác (nhân tâm hữu giác)

1- "Nhân tâm có tri giác". Cái gọi là tâm của La Khâm Thuận là một loại tinh thần chủ quan, có hàm nghĩa tri giác và tư duy. "Tri giác hư linh là cái kì diệu của tâm vậy"; "Nhân tâm có tri giác" ("Khốn tri kí". Quyển thượng). Tâm thì hư mà linh, hư có thể phản ánh ngoại vật, linh thì thần minh khôn lường; tâm là chủ thể nhận thức, có tri giác chủ quan. Tri giác của tâm gốc ở khí, sự vật hữu tri vô tri đều gốc ở khí. "Phàm là cái có hình trong không gian thời gian thì đều thành hình từ khí âm dương đồng nhất, đều là tính

từ lí âm dương đồng nhất, hữu tri vô tri, không có cái nào không xuất ra từ một góc". ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Thượng). Tâm ngoài tri giác ra, còn có thuộc tính tư duy, thuộc tính này từ tự nhiên mà ra, là cái cố hữu của nhân tâm. "Có tâm tất có ý, cơ quan tâm có thể tư duy, thì đều từ tự nhiên thiên mệnh mà ra, chứ không do người làm ra vậy". ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Hạ). Tâm có ý niệm, có thể tư duy, là một loại tinh thần chủ quan, nhưng sự tồn tại của tinh thần chủ quan này là tự nhiên nhi nhiên, nó không lấy bản thân tinh thần làm căn cứ, mà là lấy vật chất ngoài tinh thần, tức là khí có tính vật chất cùng với sự vật khách quan của nó do khí cấu thành làm căn cứ. Cho nên, La Khâm Thuận nhấn mạnh đi nhấn mạnh lại nhiều lần lí là ở trời đất, cũng ở cả trong nhân tâm, lí trong nhân tâm phải phù hợp với vạn vật, trời đất, không có hai. Ông lại nêu thêm, tâm lấy lí làm đối tượng để tư duy, lí trong tâm tồn tại trong vạn vật, tức lí tồn tại trong khách thể. "Cái tư duy được là tâm, cái có được do tư duy là lí của tính vậy". ("Khốn tri kí", Quyển hạ). "Người có chí học tập phải coi trọng cái lí trong vạn vật trời đất" ("khốn tri kí phụ lục. Đáp Âm Dương Thiếu Tư Thành"), coi lí sự vật là đối tượng nhận thức của tâm, do chỗ cái lí này tồn tại trong vạn vật trời đất, lí lại phải thông qua tư duy của tâm mà nắm bắt, cho nên nhận thức của nhân tâm đối với lí phải chú trọng từ trời đất vạn vật mới thành đạt được, hơn nữa lí của nhân tâm còn phải phù hợp với lí của vạn vật nữa. "Người cố nhiên là một vật trong vạn vật, thì phải hiểu thấu cái lí này ở trong trời đất và trong nhân tâm là một, trong nhân tâm và trong chim muôn cây cỏ đất đá là một, trong chim muôn cây cỏ đất đá và trong trời đất là một, mới có thể gọi là

cách vật chí tri (thấu hiểu sự vật), mới có thể tri tinh tri thiên. Nếu không, chỉ là sự phán đoán mò mẫn mà thôi" (Như trên). Tư duy của tâm là sự nhận thức lí của sự vật khách quan, tách rời sự vật khách quan thì tâm chỉ là "phán đoán mò mẫn" mà thôi.

2- Tâm đạo với tâm người. Về qui định hàm nghĩa đối với tâm, La Khâm Thuận đã lặp lại theo hình thức lí luận của Trình Chu, chia tâm ra là tâm đạo và tâm người. Nhưng trên mức độ nhất định ông đã sửa đổi, đính chính lại lí luận của Trình Chu và đưa ra những kiến giải mới của mình.

Thế nào là tâm đạo và tâm người (nhân tâm)? La Khâm Thuận nói: "Đạo ở trong người là tâm đạo vậy; thần ở trong người thì là tâm người (nhân tâm) vậy". ("Khốn tri kí tục lục", Quyển hạ), như vậy là có khác với Nhị Trình đem nhân tâm đặt ngang với dục vọng. Ở đây, quan hệ tâm đạo với tâm người (nhân tâm) là tâm đạo là thể, tâm người (nhân tâm) là dụng. "Đạo là thực thể, thần là cái dụng kì diệu" (Như trên). "Tâm đạo, là tinh vậy, tính là thể của đạo; tâm người (nhân tâm) là tinh vậy, tình là dụng của đạo" ("Khốn tri kí phụ lục. Đáp Hoàng Quân Khê á khanh"). Đạo là thể, không phải là bản thể vũ trụ, mà là qui luật biến hóa âm dương; nhân tâm là dụng cũng không chỉ là nói nhân dục mà nó còn bao quát sự phản ánh đối với sự biến hóa âm dương. "Một âm một dương gọi là đạo, âm dương khôn lường gọi là thần. Cả thần và đạo, hợp thể và dụng lại mà được gọi thành một tên". (Cái nhất âm nhất dương chi vị đạo, âm dương bất trắc chi vị thần. Thần, đạo vân giả, hợp thể dụng nhi nhất danh chi nhĩ) ("Khốn tri kí tục lục", Quyển hạ). Thể và dụng hợp nhất. La Khâm Thuận phản đối quan điểm cho đạo là bản thể vũ trụ và phái sinh ra

vạn vật. "Dám hỏi các lời bàn cao kiến đều cho rằng vạn vật đều sinh ra từ đạo, vậy kết quả là đạo được trú ngụ, tồn giữ ở đâu?" ("Khốn tri kí phụ lục. Đáp Lâm Thú Nhai") Đạo là bản chất, bản tính hoặc là qui luật của sự vật. La Khâm Thuận lấy tâm đạo làm tính, tính của ông có nội dung nhân nghĩa. Tính nắm giữ lí âm dương, lấy khí âm dương làm căn cứ tồn tại, chứ không phải cái tính thiên mệnh có nguồn gốc từ thiên lí (lí trời), đây là chỗ sửa đổi lí luận của Trình Chu.

La Khâm Thuận lấy nhân tâm làm tình, tuy tình có mối liên hệ với nhân dục, nhưng nhân tâm và nhân dục thực ra không giống nhau. "Tâm người là nhân dục (dục vọng con người); tâm đạo là thiên lí (lí trời) câu nói đó của Trình Tử dựa vào "nhạc kí", tự nó đã phân minh rồi. Sau đó các vị thường quá để ý hai chữ nhân dục, cho nên việc trao đổi bàn bạc không qui về một chỗ được. Là tính tất có dục, nhưng không phải là người vậy, mà là trời vậy. Đã nói là trời mà lại có thể bỏ nó đi ư?" (Nhân tâm, nhân dục; đạo tâm, thiên lí, Trình Tử thử ngôn bản chi "Lạc kí", tự thị phân minh. Hậu lai chư công vãng vãng tương nhân dục lưỡng tự khán đắc qua liễu, cố nghị luận hữu vị qui nhất xứ. Phù tính tất hữu dục, phi nhân dã, thiên dã. Kí viết thiên hĩ, kì khả khứ hồ?) ("Khốn tri kí tam tục"). Ông cho rằng tâm người và nhân dục (dục vọng con người) vừa có mối liên hệ với nhau, lại vừa không hoàn toàn giống nhau, nhân dục sinh ra từ bản tính tự nhiên của con người, không thể bỏ đi được.

La Khâm Thuận sở dĩ chia tâm ra thành tâm đạo và tâm người, lấy tâm đạo là thể, tâm người là dụng, là bởi vì: Một mặt nhằm đúng vào những lời nói của các nhà Tâm

học lấy dụng làm thể. "Lấy ngay hư linh tri giác làm tâm đạo, thì sao lại không sai lầm chứ?" (Trực dĩ hư linh tri giác vi đạo tâm, phù an đắc bất mậu hồ?)" ("Khốn tri kí tục lục", Quyển hạ), tức là ông phản đối việc lấy cái tâm hư linh tri giác làm bản thể vũ trụ; Mặt khác là kế thừa Trình Chu: "Tâm đạo là tính vậy; tâm người là tình vậy. Tâm là một vậy, mà nói là hai, đấy là phân chia động tĩnh, tách biệt thể dụng vậy. Phàm tĩnh để chế ngự động thì tốt lành, động mà mê muội nhiều thì dữ". (Đạo tâm, tính dã; nhân tâm, tình dã. Tâm nhất dã, nhi lưỡng ngôn chi giả, động tĩnh chi phân, thể dụng chi biệt dã. Phàm tĩnh dĩ chế động tắc cát, động nhi mê phúc tắc hung) "(Khốn tri kí" Quyển thượng). Lấy tính tình, thể dụng, động tĩnh để phân biệt tâm đạo với tâm người (nhân tâm), chủ trương lấy tĩnh để chế ngự động, lấy tâm đạo làm chủ tâm người (nhân tâm). Nhưng nhân tâm và nhân dục có khác nhau, nhân dục không thể hoàn toàn bỏ đi, điều đó có khác với tư tưởng Trình Chu.

II - Liên hệ lôgíc giữa tâm với âm dương và với tính.

1- Tâm với âm dương (khí). La Khâm Thuận lấy Triết học lí khách thể làm đặc trưng. "Cái thông thiên địa, kéo dài vô tận thấu suốt cổ kim, không có gì khác là chỉ một khí mà thôi" (Cái thông thiên địa, hằng cổ kim, vô phi nhất khí nhi dĩ) ("Khốn tri kí", Quyển Thượng). Về quan hệ tâm với âm dương (khí), Ông cho rằng sự biến hóa của tâm người (nhân tâm) bắt nguồn từ sự biến hóa của khí âm dương; biến hóa là thuộc tính của âm dương, mà phản ánh sự biến hóa đó thì là thần của tâm. "Hóa, nó là việc của âm dương, mà âm dương không phải là hóa vậy". (Phù hóa não âm dương chi sở vi, nhi âm dương phi hóa dã) (Như

trên). Có âm dương thì có biến hóa, thần của tâm người (nhân tâm) phải phù hợp với thần âm dương khôn lường. Ông nói: "Thần nhân tâm tức thần âm dương khôn lường, ngay từ đầu cũng không có đến hai" ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Thượng). Nhấn mạnh sự biến đổi của tâm người (nhân tâm), lấy sự biến hóa khí âm dương làm tiền đề. La Khâm Thuận gắn liền thần với tâm người (nhân tâm), "Thần của "dịch" tức tâm của người" (Như trên). Ông cho rằng tâm người thì biến hóa, "cái chí thần là tâm vậy". ("Khốn tri kí", Quyển Thủợng). Sự biến hóa tâm người cho sự biến hóa âm dương khôn lường quyết định. Sự tồn tại của tâm người (nhân tâm) lấy hình thể con người làm tiền đề, mà "con người cố nhiên là một vật trong vạn vật" (Như trên), cũng là sản phẩm của khí âm dương. Người sống thì thần còn, người chết thì thần mất. Thần của tâm người (nhân tâm) cuối cùng lấy khí âm dương làm căn cứ tồn tại. "Thần, cái ở âm dương thì muôn đời như một; cái ở tâm người (nhân tâm) thì còn mất theo sự sinh tử" ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Thượng). Nhân tâm lấy thân thể con người làm thể truyền tải vật chất, sự biến hóa của tâm người (nhân tâm) thì tồn vong theo sinh tử, người chết thần mất, hoạt động tinh thần cũng mất đi. Điều này có khác với quan điểm "Tâm vô tử sinh" của Hồ Hoằng.

Về quan hệ giữa tâm và khí, sự khác nhau giữa La Khâm Thuận với Chu Hi biểu hiện ở chỗ: La Khâm Thuận cho rằng, tâm lấy khí làm tiền đề tồn tại, sự biến hóa khí âm dương quyết định sự biến hóa của nhân tâm; Chu Hi cho rằng tuy tâm liên hệ với khí hư linh, nhưng cuối cùng nó lấy lí làm căn cứ tồn tại, có được lí của tri giác, mới có khí tri giác, lí và khí hợp lại mới có tri giác của tâm. Chu Hi

lấy lí làm bản thể vũ trụ, La Khâm Thuận lấy khí làm bản thể vũ trụ, mà lí thì chẳng qua là qui luật biến hóa của khí động - tĩnh, một qua một lại mà thôi. Triết học Lí khách thể của La Khâm Thuận và Triết học Lí tuyệt đối của Chu Hi đã quyết định sự khác nhau trong quan điểm về quan hệ tâm và khí giữa hai ông.

2- Tâm với tính. Về quan hệ giữa tâm với tính, La Khâm Thuận vừa thấy được mối liên quan giữa hai bên, lại nhấn mạnh sự khác nhau giữa hai bên. "Tâm và tính rất là khó rõ ràng hiểu nhầm nhiều. Gọi là hai vật nhưng, lại không phải là hai vật, gọi là một vật cũng không phải là một vật. Nếu bỏ tâm đi thì lại không có tính, nếu bỏ tính đi thì lại không có tâm, chỉ trong một vật mà được bổ ra làm hai, mới có thể gọi là tri tính". (Cái tâm tính chí vi nan minh, thị dĩ đa ngộ. Vị chi lưỡng vật, hựu phi lưỡng vật, vị chi nhất vật, hựu phi nhất vật. Trừ khuốc tâm tức vô tính, trừ khuốc tính tức vô tâm, nan tựu nhất vật trung phân phẩu đắc lưỡng vật xuất lai, phương khả vị chi tri tính) ("Khốn tri kí", Quyển Hạ). Mối liên hệ giữa tâm và tính biểu hiện ở chỗ: "Cái mà tâm có gọi là tính, cho nên không tri tính thì không có cái gì để tận tới được tâm". (Khốn tri kí", Quyển Thượng). Tri tính là tiền đề của tận tới được tâm, tâm và tính không tách rời nhau, không thể thiếu một được. Sự khác nhau giữa tâm và tính biểu hiện ở chỗ: "Tâm con người thì có tri giác, thể của đạo thì vô vi, thấu hiểu hai câu nói đó cũng có thể thấy sự khác nhau giữa tâm và tính rồi" (Nhân tâm hữu giác đạo thể vô vi, thục vị thử lưỡng ngôn, diệc khả dĩ kiến tâm tính chi biệt hĩ) (Như trên). Thuộc tính của tâm là có thể tri giác còn tính làm thể của đạo, thì là vô vi, lấy hữu giác và vô vi để phân biệt tâm và tính.

Trong quan hệ giữa tâm và tính, tư tưởng La Khâm Thuận và Chu Hi có hơi khác nhau, ông lấy thể và dụng, trước và sau để phân biệt tính và tâm, đấy chính là điều mà tư tưởng Chu Hi chưa từng có, còn về nguồn gốc và căn cứ của tâm và tính của ông thì lại càng khác nhau ở Triết học lí khách thể và Triết học lí tuyệt đối của Chu Hi. Hoàng Tông Hi khi đánh giá Triết học La Khâm Thuận đã vạch ra: "Thầy nói về lí và khí không giống với Chu Tử, còn nói về tâm và tính thể giống với Chu Tử, cho nên không thể nói tự một thuyết của thầy được" (Tiên sinh chi ngôn lí khí, bất đồng vu Chu Tử, nhi ngôn tâm tính tắc dữ Chu Tử đồng, cố bất năng tự nhất kì thuyết nhĩ) ("Minh Nho học án", Quyển 47). Thực ra thì, tâm và tính mà ông nói cũng vừa giống, lại vừa có khác với Chu Hi.

III - Phê phán đối với Phật giáo và Tâm học Lục - Vương.

La Khâm Thuận xuất phát từ tư tưởng "Thần nhân tâm túc thần âm dương khôn lường", đã phê phán đối với Phật giáo và Tâm học Lục - Vương.

1- Phủ định Tâm bản thể luận của Phật giáo. La Khâm Thuận dẫn ra quan điểm của Trương Tải để phủ định Tâm bản thể luận của Phật giáo. Ông nói: "Trương Tử viết: "Thích Thị không biết thiên mệnh mà lấy tâm pháp khởi diệt trời đất. ... ...". Câu này hợp với cái nhìn bản tâm của Trình Tử, lại suy được đến chỗ cùng của Thích Thị nếu không biết sâu gốc ngọn của học thuyết đó thì sao có thể tới đó được". (Trương Tử viết: "Thích Thị bất tri thiên mệnh, nhi dĩ tâm pháp khởi diệt thiên địa. ..." Thử ngôn dữ Trình Tử bản tâm chi kiến tương hợp, hựu thôi đáo

Thích Thị cùng xứ, phi thâm tri kì học chi bản mạt an năng cập thử) ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Thượng). Trương Tải phê phán Phật giáo lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa, La Khâm Thuận hết sức tán thành, cho rằng Trương Tải đã đánh đúng vào chỗ hiểm yếu của Phật giáo, làm lung lay tận gốc Vũ trụ luận Phật học.

Trong phê phán Phật giáo, La Khâm Thuận cố gắng vạch rõ ranh giới "Minh tâm kiến tính" của Phật giáo với "Tận tâm tri tính" của Nho gia. "Minh tâm kiến tính của Thích Thị và Tận tâm tri tính của đạo Nho ta hao hao như nhau, mà thực không giống nhau. Hư linh tri giác là cái kì diệu của tâm vậy; tinh vi thuần nhất là cái thật của tính vậy. Học thuyết Thích Thị đại để có thấy ở tâm nhưng không thấy ở tính". ("Khốn tri kí", Quyển Thượng). Học thuyết về tâm tính của Phật giáo và của Nho gia khác nhau ở chỗ Phật giáo có thấy ở tâm, không thấy ở tính, coi tâm là tính, mà cái gọi là tính chẳng qua là tri giác của tâm, chứ không phải là lí của tính. "Cái Nhà Phật gọi là tính, đó là tri giác; cái Nho gia ta gọi là tính, đó là lí". ("Khốn tri kí", Quyển Hạ). Ông nhấn mạnh "sự kì diệu hư linh của tâm này không phải là lí của tính vậy". (Như trên). Phê phán Phật giáo lấy tri giác của tâm làm tính, mà trong Học thuyết "Minh tâm kiến tính" của họ thì lại không có vai trò của luân lí Nho gia. La Khâm Thuận còn phê phán Phật giáo không biết khí âm dương, không hiểu nguồn gốc thần của tâm, cho nên đã sa vào sai lầm lấy tâm làm tính. "Mới đầu Thích Thị không biết âm dương là vật gì, nên không biết mà gọi là đạo, là thần. Nhưng, thấy cái tâm này có linh chút ít, cầu lấy thể của nó mà không được thì cho là không tịch (trống không yên ắng); động đến cái dụng của nó hơi

thiên về âm giới, thì cho là thần thông. Cái gọi là có vật là vậy đấy. Lấy đó làm tính nên không chỗ nào đúng cả" (Phật Thị sơ bất thức âm dương vi hà vật, cố vô do tri sở vị đạo, sở vị thần. Đản kiến đắc thử tâm hữu nhất điểm chi linh, c ầu kì thể nhi bất khả đắc, tắc dĩ vi không tịch; thôi kì dụng nhi thiên vu âm giới nhập, đắc dĩ vi thần thông. Sở vị hữu vật giả, thử nhĩ. Dĩ thử vi tính vạn vô thị xứ). ("Khốn tri kí tục lục, "Quyển Thượng). La Khâm Thuần lấy tư tưởng thần nhân tâm bắt nguồn từ thần âm dương khôn lường để phê phán tư tưởng Phật giáo lấy tâm làm tính, lấy không, giác, thần làm tính. Có gốc đúng có nguồn rõ về lí luận như vậy đã đánh gục cơ sở Tâm bản thể luận của Phật giáo; lại bắt đầu đi vào từ chữ tính nên đã làm rõ được ranh giới giữa Nho gia và Phật giáo.

2- Phê phán đối với Tâm học Lục - Vương.

La Khâm Thuận gắn liền Tâm học Lục Vương với Phật giáo để phê phán: "Theo quan điểm tôi, Phật giáo có thấy ở tâm, không thấy ở tính; Tượng Sơn cũng vậy, cái ông gọi là chí đạo đều không ngoài sự kì diệu của linh giác". ("Khốn tri kí phụ lục. Đáp Doãn Thú đệ"). Ông chỉ ra rằng lí luận "Đạo không có ở ngoài tâm của nó" của Lục Cửu Uyên cũng giống như tư tưởng Phật giáo, là có thấy ở tâm mà không thấy ở tính, "Lấy linh giác làm chí đạo, đó là gốc sai lầm của họ" (Như trên). Ông còn phê phán Lục Cửu Uyên: "Chẳng có cái gì khác ngoài câu: hãy lập cái lớn trước đã". ("Khốn tri kí", Quyển Hạ), chỗ sai lầm của Lục học chính là đã đánh ngang bằng tâm với lí. "Nhà giáo học Tượng Sơn cố cho rằng cái tâm này mà còn, thì cái lí này cũng tự rõ". (Như trên), kết quả dẫn đến "mọi cái đều tự cho mình là đúng; không có cái nào không tự nhầm lẫn cả" (Nhất thiết

sư tâm tự dụng, vị hữu bất tự ngộ giả dã) (Như trên). La Khâm Thuận còn nêu song song mệnh đề "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên với mệnh đề "Tính tức lí" của Trình Di, ông cho rằng "cái này đúng thì cái kia sai, cái kia đúng thì cái này sai, lẽ nào lại không phân biệt rõ được sao?" (Như trên), và phản đối quan điểm của Lục Cửu Uyên.

La Khâm Thuận đã phê phán tư tưởng "Nhân tâm tức đạo" của Dương Giản, học trò của Lục Cửu Uyên. "Cái chí của Tử Hồ đối với đạo không phải là không dốc lòng, nhưng cuối cùng do tầm nhìn bị che lấp, nên lấy ngay hư linh tri giác làm tâm đạo, thì sao mà lại không sai lầm được?" (Tử Hồ chi chí vu đạo bất vi bất đốc, nhiên chung tế vu sở kiến, trực dĩ hư linh tri giác vi đạo tâm, phù an đắc bất mậu hồ?) ("Khốn tri kí tục lục", Quyển Hạ). Cái mà Dương Giản gọi tâm đạo không phải là đạo, mà là cái nhân tâm hư linh tri giác, "Nếu cho tinh thần là đạo thì là sai rồi". (Như trên), Ông phản đối việc Dương Giản đặt ngang bằng tâm với đạo. Ông chỉ ra rằng Tâm học Dương Giản tương tự với lí luận Phật giáo. ""Người thông hiểu cái tâm này nhìn thấu được trời đất người vật đều ở trong sự suy lường của cái tính của ta, mà sự biến hoa của trời đất, vạn vật đều là sự biến hóa của cái tính của ta", ... Câu nói như thế không gọi là "Lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa", thì còn gọi là gì được?" (Như trên). Ông phủ nhận "Lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa", để từ đó phủ nhận vũ trụ quan của Tâm học.

La Khâm Thuận không chỉ phê phán Lục học thời Nam Tống, mà còn phê phán cả Tâm học Vương Thủ Nhân cùng thời với ông. Vương Thủ Nhân từng nói: "Lương tri tâm ta tức là thiên lí vậy; nếu đưa được cái thiên lí của lương tri tâm ta vào mọi sự mọi vật, thì mọi sự mọi vật đều có được

cái lí của nó. Người đến được lương tri của tâm ta thì sẽ đến được với tri thức (trí tri); mọi sự mọi vật cái nào cũng đều đạt tới được lí của nó thì gọi là truy tìm được tới nguồn gốc của sự vật (cách vật) vậy". (Ngô tâm chi lương tri túc sở vị thiên lí dã, trí ngô tâm lương tri chi thiên lí vu sự sự vật vật, túc sự sự vật vật giai đắc kì lí hĩ. Trí ngô tâm chi lương tri giả, trí tri dã; sự sự vật vật các đắc kí lí giải, cách vật dã). Lương tri của tâm túc là thiên lí, lấy việc đến được với tri thức (tri tri) làm tiền đề cho việc truy tìm được tới nguồn gốc của sự vật (cách vật), lấy thiên lí của tâm ta làm căn cứ cho lí của sự vật. La Khâm Thuận đã bác bỏ điều đó: "Nếu quả như vậy thì "Đại học" nên nói cách vật ở trí tri, không nên nói trí tri ở cách vật; nên nói tri chí rồi mới đến vật cách, không nên nói vật cách rồi mới đến tri chí". (Thẩm như sở ngôn, tắc "Đại học" đương vân cách vật tại trí tri, bất đường vân trí tri tại cách vật; đường vân tri chí nhi hậu vật cách, bất đường vân vật cách nhi hậu tri chí hĩ) ("Khốn tri kí phụ lục. Dữ Vương Dương Minh thư hựu").

Ông chỉ ra quan điểm của Vương Thủ Nhân không phù hợp với nghĩa gốc của "Đại học". Ông nhấn mạnh "cách vật" là tiên đề của "trí tri", sự vật và lí của sự vật là tồn tại khách quan, mà lí trong tâm thì là sự nhận thức đối với lí của sự vật. Ông nói: "Nay lấy lương tri làm thiên lí, chính là muốn đưa lương tri của tâm ta vào tới mọi sự mọi vật, thì toàn bộ đạo lí đều do con người sắp xếp cả, sự vật không trở lại qui phạm bản nhiên được". (Kim dĩ lương tri vi thiên lí, nãi dục trí ngô tâm chi lương tri vu sự sự vật vật. tắc thị đạo lí toàn tại nhân an bài xuất, sự vật vô phúc bản nhiên chi tắc hĩ) (Khốn tri kí phụ lục - Đáp Âu Dương Thiếu Tư Thành"). Ông phê phán Thuyết trí lương tri của Vương Thủ

Nhân đã đem lí sự vật nói thành sản vật của lí, của tâm và đã xóa sạch tính khách quan của sự vật.

Với tiền đề Triết học Lí khách thể, La Khâm Thuận đã triển khai sự trình bày lí luận về tâm, đề ra tư tưởng "Thần nhân tâm tức thần âm dương khôn lường", nhấn mạnh sự biến hóa của nhân tâm lấy sự biến hóa khí âm dương làm tiên đề, phản đối quan điểm của các nhà tâm học về cái gọi là "Sự biến hóa của trời đất người vật đều là sự biến hóa của tâm ta, mà lấy sự phát dục vạn vật qui về cho tâm ta" (Khốn tri kí tục lục", Quyển Hạ) đồng thời đã phê phán Phật giáo và Tâm học Lục Vương, điều này có ý nghĩa lí luận đặc biệt trong lúc trào lưu tư tưởng Tâm học thời Minh đang khởi sắc.

Tiết III - Tâm vô nội ngoại của Trạm Nhược Thủy.

Trạm Nhược Thủy (1466 - 1560) là nhân vật nổi tiếng của Tâm học Giang môn thời Minh, ông đã kế thừa và phát triển tư tưởng Tâm học của thầy mình là Trần Hiến Chương, lại chịu ảnh hưởng Khí luận của Trương Tải, với tiền đề hơi thiên về Tâm học, ông đã lấy tâm với khí, tâm với vật hợp làm một thể, đề ra tư tưởng Tâm vô nội ngoại tức Tâm hợp nội ngoại. Ông đã cùng Vương Thủ Nhân đồng thời đề xướng Tâm học, nhưng mỗi ông lại lập riêng môn phái của mình, giữ riêng tôn chỉ của mình, trở thành hai đại gia trứ danh vào giữa thời Minh. Tâm học của ông có địa vị quan trọng trong lịch sử Tâm học thời Minh.

1 - Bản thể tâm tức thiên lí.

Phạm trù tâm trong triết học Trạm Nhược Thủy, có những hàm nghĩa sau đây:

1- Trong vũ trụ có mỗi một cái tâm thôi (vũ trụ chi nội nhất tâm nhĩ). Trạm Nhược Thủy lấy tâm làm bản thể vũ trụ, "Trong vũ trụ có mỗi một cái tâm thôi". ("Cách vật thông. Chính vạn dân hạ", dưới đây chỉ ghi chú tên bài). Ông nói: "Trong vũ trụ chỉ có mỗi một cái tâm thôi, người biết điều đó có thể dự biết được tâm, cho nên có thể biết được đạo" ("Chính tâm hạ"), trời đất vạn vật, đều lấy tâm làm căn cứ tồn tại. Không những vạn sự vạn vật, mà cả đến mọi sự biến hóa đều có gốc rễ ở tâm. "Nói chung vạn sự vạn biến đều có gốc ở tâm, ngàn vạn thánh hiền đều là Tâm học. ... Cho nên tâm, là gốc lớn của vạn sự, vạn hóa" ("Chính tâm trung"). Tâm là bản thể vũ trụ, nó vươn mãi ra ngoài thì cũng lớn như trời đất vậy. "Bản thể tâm lớn như trời đất vậy" (Tâm chi bản thể dữ thiên địa đồng đại dã" ("Lập chí, Hạ"). Tiến lên đem sự vật trong vũ trụ nói thành sự việc trong tâm, được chứa đựng trong tính của tâm. "Trên dưới bốn phương nói là vũ, qua lại giữa xưa và nay nói là trụ, sự trong vũ trụ tức sự trong phần tính của mình" ("Lập chí, Thượng"). Toàn bộ vũ trụ đều tràn ngập cái tâm, "Tâm một người tức tâm hàng ngàn vạn người, tâm một thời tức tâm ngàn vạn đời". ("Chính tâm trung"). Tâm học của Trạm Nhược Thủy và của Vương Thủ Nhân có ý nghĩa đính chính lại Đạo học Trình Chu, nó có tác dụng tích cực nhất định trong việc cải biến những cái tệ hại của Chu học giữa thời Minh.

Về Vũ trụ luận, Trạm Nhược Thủy vừa nêu ra mệnh đề "Trong vũ trụ chỉ có một tâm thôi", lại đã đề ra tư tưởng. Khi bàn luận: "Trong vũ trụ chỉ có một khí mà thôi". (Vũ trụ gian nhất khí nhi dĩ), khiến cho Triết học của ông, về lô gích, sa vào chỗ tiến thoái lưỡng nan. Trong việc trình

bày và phân tích về phạm trù tâm và phạm trù khí, đã biểu hiện một khuynh hướng triết học có tính chất song trùng nào đó.

2- Tri giác là tâm. Tâm có công năng tri giác. Trạm Nhược Thủy nói: "Cái tâm là cái tri vậy". ("Tân luận", "Cam Tuyền văn tập", Quyển 2). Tâm là thực thể tinh thần chủ quan. Tâm tri giác có tác dụng tư lự (suy xét): "Tri giác là thể của tâm vậy, tư lự là dụng của tâm vậy". ("Tiểu ngữ", "Cam Tuyền văn tập", Quyển 1). Đối tượng mà tâm tri giác và tư lự là lí. "Tâm không chỉ tri giác mà thôi, tri giác mà điều tra xem xét để hiểu biết được thiên lí, mới là thể toàn vẹn của tâm". ("Dữ Cát An Nhị Thủ Phan Hoàng Môn", "Cam tuyền văn tập", Quyển 8). Mục đích của tri giác là nhằm điều tra xem xét để hiểu biết thiên lí, chỉ có nhận thức được lí mới là biết thực sự. "Nói chung tri giác là tâm, cái lí tất có mà tri giác được mới là cái biết thực sự vậy". (Cái tri giác thị tâm, tất hữu sở tri giác chi lí nãi vi chân tri dã) ("Tân tuyền vấn biện lục", "Cam tuyền văn tập", Quyển 8). Trong hoạt động nhận thức, tâm là chủ thể của nhận thức, lí là đối tượng nhận thức của tâm. "Tâm tức lí vậy, lí tức cái trung chính của tâm vậy, chúng cũng chỉ là một mà thôi". ("Chính tâm hạ"). Tâm và lí hợp nhất, không có khoảng cách. Lí xuất hiện với hình thức thực thể tinh thần chủ quan, thì tâm hoặc lí kiên nhiệm tư cách song trùng vừa là chủ thể nhận thức vừa là đối tượng nhận thức, điều này biểu hiện tính mâu thuẫn nội tại trong hệ thống Tâm học của ông.

Cuối cùng Trạm Nhược Thủy qui tâm tri giác (tri giác chi tâm) về cho khí: "Trong vũ trụ chỉ có một khí mà thôi, ... Cái tinh và cái thần, cái hư linh tri giác của nó gọi là

tâm". ("Tân luận", "Cam tuyền văn tập", Quyển 2). Tâm là bộ phận tinh hoa mà thần diệu trong khí, có thuộc tính hư linh tri giác. Đây là sự sao chép quan điểm cổ đại Trung Quốc nói hiện tượng tinh thần có nguồn gốc từ tinh khí, nó mâu thuẫn với Vũ trụ quan của Tâm bản thể luận của bản thân ông.

3- Bản thể của tâm tức là thiên lí. Tâm tức thiên lí, có nội hàm đạo đức luân lí". "Bản thể tâm tức thiên lí vậy" (Tâm chi bản thể tức thiên lí dã) ("Chính tâm trung"). Thiên lí, tức lí nhân nghĩa đạo đức, cái lí này làm bản thể của tâm, là nội dung cố hữu của tâm. "Nhân nghĩa đạo đức, chỉ là một lí mà thôi. ... ... Cái lí này không từ tâm ta mà ra vậy" (Đạo đức nhân nghĩa, nhất lí nhi dĩ. ... Thử lí bất xuất vu ngô tâm dã). ("Lập giáo hưng hóa trung"). Trạm Nhược Thủy lại lấy lương tri làm bản thể của tâm, "Lương tri tức bản thể của nhân tâm vậy" (Lương tri tức nhân tân chi bản thể dã) (Lập giáo hưng hóa hạ). Bản thể của tâm vừa là thiên lí, lại vừa là lương tri, có thể thấy thiên lí và lương tri tương đương nhau, tâm, thiên lí, lương tri điều là những phạm trù cùng một thứ tầng. Trạm Nhược Thủy cho rằng, về mặt ý nghĩa Luân lí học mà nói, thiên lí của tâm vốn là thiện. "Cái thiện, là cái thiên lí của tâm ta vậy". (Cái thiện dã giả, ngô tâm chi thiên lí dã) ("Chính tâm thượng"). Thiên lí là thiện tức tâm là thiện, đem kết hợp Bản thể luận với Luân lí học lại với nhau. Phạm trù tâm trong Triết học Trạm Nhược Thủy là phạm trù lấy bản thể vũ trụ, chủ thể nhận thức, luân lí Nho gia gộp làm một, nó có hàm nghĩa nhiều mặt. Tâm lại tương đương với lí, cả hai cái cùng là một nguyên do - Tâm với khí vừa có mối liên hệ với nhau lại vừa có những khác nhau, trong quan hệ giữa tâm

và khí, đã thể hiện mâu thuẫn về mặt lôgic của Triết học Trạm Nhược Thủy. Chính từ chỗ này đã bộc lộ rõ đặc điểm của Tâm học Trạm Nhược Thủy.

II - Tâm vô nội ngoại.

Xuất phát từ đặc điểm tự thân trong triết học của mình, Trạm Nhược Thủy đã đề ra tư tưởng tâm vô nội ngoại. Cái gọi là tâm vô nội ngoại, tức tâm hợp nội ngoại, tâm không chia ra bên trong và bên ngoài, nội tâm và ngoại vật hợp thành một thể. Mặt này đã mở rộng phạm vi của tâm, mặt khác lại đã thừa nhận trên mức độ nào đó sự tồn tại khách quan của ngoại vật, phá vỡ hệ thống Triết học nhất nguyên luận về tâm, từ đó mà biểu hiện ra sự khác nhau với Tâm học Vương Thủ Nhân. "Thuyết của tôi với thuyết của Dương Minh không hợp nhau là có cớ của nó. Nói chung Dương Minh và tôi nhìn tâm có khác nhau. Cái mà tôi gọi là tâm là cái nhận thức vạn vật mà không bị mất đi, cho nên nó không có nội ngoại; còn cái mà Dương Minh gọi là tâm là chỉ cái tâm trong lồng ngực, cho nên nó ở ngoài Thuyết của tôi". (Ngô dữ Dương Minh chi thuyết bất hợp giả, hữu kì cố hĩ. Cái Dương Minh dữ ngô khán tâm bất đồng. Ngô chi sở vị tâm giả, thể vạn vật nhi bất di giả đã, cố vô nội ngoại; Dương Minh chi sở vị tâm giả, chỉ xoang tử lí vi ngôn giả dã, cố dĩ ngô chi thuyết vi ngoại). ("Đáp Dương Thiếu Mặc", "Cam Tuyền văn tập", Quyển 7). Cái gọi là tâm của Trạm Nhược Thủy tuy là bản thể vũ trụ và chủ thể nhận thức, nhưng tâm là cái nhận thức vạn vật mà không bị mất đi, tức tâm tồn tại không thoát li sự vật, tâm và vật không phân biệt trong ngoài. Nhìn chung người ta cho rằng, cái gọi nội là chỉ tâm; ngoại là chỉ vật. Trạm Nhược Thủy thì cho rằng, tuy ngoại là chỉ ngoại vật, nhưng tâm lại bao quát cả ngoại

vật vào mình, chứ không chỉ là nói cái nội mà thôi. "Cái nội ngoại hợp nhất là tâm" (Nội ngoại hợp nhất giả tâm) ("Tân luận", "Cam tuyền văn tập", Quyển 2), hợp nội ngoại lại mới gọi là tâm, là nội mà không phải là ngoại thì không thể gọi là tâm. Cho nên tâm vô nội ngoại, tức tâm hợp nội ngoại. Còn cái gọi là tâm của Vương Thủ Nhân thì chuyên dùng để chỉ nội tâm, không bao quát ngoại vật. Ông xem vật là sản vật của tâm ý và đã phủ nhận tính khách quan tồn tại của sự vật bên ngoài, đồng thời chỉ trích quan điểm Tâm vô nội ngoại của Trạm Nhược Thủy là ngoại, và chủ trương là nội chứ không phải là ngoại.

Trạm Nhược Thủy gửi thư cho Vương Thủ Nhân, đã nêu ý kiến phê phán quan điểm của ông: "Cách vật có nghĩa là lấy vật làm rõ tâm ý, ý của ông anh chỉ sợ người khác bỏ tâm mà tìm nó ở bên ngoài, nên có nói vậy. Nó không giống việc cho rằng nhân tâm và vạn vật trời đất là một thể, tâm nhận thức vật mà không xa rời, thấy được tâm thể rộng lớn thì vật không thể ở ngoài, nên cách vật (truy tìm nguồn gốc của sự vật) không phải ở ngoài vậy. Truy tìm nguồn gốc của nó để đến được tới nó, tâm lại không phải là cái ở ngoài vậy. Nên nếu lấy vật làm rõ tâm ý, e rằng không tránh khỏi sai lầm có ngoại vật" (Cách vật chi nghĩa dĩ vật vi tâm ý chi sở trú, huynh ý chỉ khủng nhân xả tâm cầu chi vu ngoại, cố hữu thị thuyết. Bất tiếu tắc dĩ vi nhân tâm dữ thiên địa vạn vật vi thể, tâm thể vật nhi bất dị, nhận đắc tâm thể quảng đại, tắc vật bất năng ngoại hĩ, cố cách vật phi tại ngoại dã. Cách chi trí chi, tâm hựu phi tại ngoại dã. Vu vật nhược dĩ vi tâm ý chi trú kiến, khủng bất miễn hữu ngoại vật chi bệnh). ("Minh Nho học án. Cam tuyền học án nhất. Luận học thư"). Phản đối quan điểm của

Vương Thủ Nhân nêu ra là "Vật làm rõ tâm ý", ông cho rằng tâm thể rộng lớn bao hàm cả vật vào trong, nhưng bản thân vật không phải là biểu hiện của tâm ý. Điều này khác nhau rõ rệt với tư tưởng "Cái mà tâm phát ra thì là ý, ... cái mà ý ở thì là vật" ("Truyền tập lục thượng", "Vương Văn Thành công toàn thư", Quyển 1) của Vương Thủ Nhân. Trạm Nhược Thủy đã kế thừa tư tưởng "Cái lí này quan hệ hết sức to lớn, không có trong ngoài,..." của Trần Hiến Chương, đã đề ra chủ trương Tâm vô nội ngoại, "Thiên lí vô nội ngoại", "Đạo vô nội ngoại, nội ngoại là một đạo vậy". ("Phúc Vương Nghi học nội hàm", "Cam tuyền văn tập", Quyển 7). Nhấn mạnh Học thuyết nội ngoại hợp nhất là đặc điểm của Triết học Trạm Nhược Thủy, mà "Tâm và sự hợp nhất", tâm nhận thức vật mà không xa rời, mất đi, tâm có ở hình khí thì những cái đó đều là những biểu hiện của đặc điểm này. Trạm Nhược Thủy tiến thêm một bước phê phán quan điểm "Là nội không phải là ngoại" của Vương Thủ Nhân. "Cái gọi là cái phân tán rời rạc lộn xộn, tuy là hai, nhưng cũng là nó vậy. Không phải chỉ chạy theo bên ngoài mà quên cái bên trong thì gọi là cái phân tán rời rạc lộn xộn, là cái trong mà không phải là cái ngoài cũng gọi là cái phân tán rời rạc lộn xộn; như vậy cái thái quá cũng giống như cái bất cập vậy" (Phù sở vi chi li giả, nhị chi chi vị dã. Phi đô trục ngoại nhi vong nội vị chi chi li, thị nội nhi phi ngoại giả diệc vị chi chi li, quá do bất cập nhĩ). ("Minh nho học án - Cam Tuyền học án nhất - Luận học thư"). Không chỉ chạy theo vật quên tâm gọi là cái phân tán rời rạc lộn xộn, hơn nữa là tâm không phải là vật cũng gọi là cái phân tán rời rạc lộn xộn. Phê phán cái bệnh: "Là nội không phải là ngoại", coi trọng tâm mà bỏ qua sự" ("Đại

khoa huấn qui", "(Cam tuyền văn tập". Quyển 6) của Vương Thủ Nhân, ông cho rằng "Chia nội ngoại, gốc ngọn, tâm và sự làm hai đằng khác nhau, thì chính là cái phân tán rời rạc lộn xộn vậy" (Như trên) và chủ trương "cần nội và ngoại, gốc và ngọn, tâm và sự hợp chất, đó mới là mạch chính của Khổng Mạnh" (Như trên). Cái ý "Là nội không phải là ngoại" của Vương Thủ Nhân không phù hợp với tư tưởng của Khổng Mạnh. Chỉ có nội ngoại hợp nhất, mới có thể tri tâm, tri lí, tri đạo, mà tránh được "tệ của cái phân tán rời rạc lộn xộn".

Mặc dù vậy, Trạm Nhược Thủy vẫn cho rằng tâm là thể, sự là dụng. "Tâm và sự hợp nhất, thể và dụng đồng nguyên" ("Thánh học cách vật thông biểu"). Ông nhấn mạnh tâm là gốc, là thể, sự vật là ngọn, là dụng. Điều này, chứng tỏ tâm và sự vật tuy không tách rời nhau, nhưng cơ sở hợp nhất là ở tâm. "Nói hưng đạo, tâm, sự là cái hợp nhất vậy và bất cứ lúc nào sự nào cũng không gì khác là tâm". ("Đáp Âu Dương Sùng nhất", "cam truyền văn tập), Quyển 7). Cuối cùng ông vẫn lấy tâm làm chính và có thiên hướng Tâm học.

III - Vai trò Học thuyết về tâm của Trạm Nhược Thủy trong lịch sử Tâm học thời Minh.

Trạm Nhược Thủy đã kế thừa tư tưởng Tâm học Lục Cửu Uyên, Trần Hiến Chương, lại đã đính chính lại Thuyết của thầy mình, phát triển Tâm học Giang Môn, làm nó trở thành trường phái quan trọng trong trào lưu tư tưởng Tâm học thời Minh và phối hợp chặt chẽ với Tâm học Vương Thử Nhân. Song, Trạm Nhược Thủy vừa đã tiếp thu lí luận Tâm học, lấy Tâm học làm khuynh hướng cơ bản cho Triết học của mình, lại vừa chịu ảnh hưởng Học thuyết về khí

của Trương Tải, đưa khí vào trong hệ thống triết học của mình, đã coi trọng cao độ phạm trù khí, trình bày mối quan hệ giữa tâm và khí, không những đề ra tâm tri giác bắt nguồn từ khí tinh vi, tâm là bộ phận tinh hoa mà thần diệu trong khí, mà còn cho rằng: "Phàm gọi là tâm đều nhằm chỉ cái có ở hình khí mà nói" ("Tri tân hậu ngữ", "Cam tuyền văn tập", Quyển 4), tâm có hình khí, không tách rời khí. Lấy lí luận đó làm cơ sở, ông đề ra tư tưởng Tâm vô nội ngoại. Nội ngoại hợp nhất và Tâm nhận thức vật mà không xa rời. Đây vừa là sự đính chính (sửa chữa cho đúng đắn) tư tưởng "khí ta thuận thì khí trời đất cũng thuận" của Trần Hiến Chương, lại vừa là sự phát triển tư tưởng Lí vô nội ngoại của người thầy của mình. Trạm Nhược Thủy nhấn mạnh Tâm và sự hợp nhất, lấy tâm làm gốc, như vậy, một mặt, đã giữ vững Triết học Lí chủ thể, mặt khác, lại có sự đột phá đối với Triết học Nhất nguyên luận về tâm. Đây là nét đặc sắc trong lịch sử Tâm học thời Minh.

Trạm Nhược Thủy và Vương Thủ Nhân tranh luận kĩ càng về học thuật, chất vấn lẫn nhau, khuynh hướng cơ bản của Tâm học của hai ông đại thể giống nhau. Vì vậy mà giữa hai ông Trạm và Vương, "ý đã có, không nói mà hiểu; lí luận bàn tới, không hẹn cũng giống nhau". ("Biệt Trạm Cam Tuyền tự", "Vương Văn Thành công toàn thư". Quyển 7). Vương Thử Nhân chịu ảnh hưởng tư tưởng của Trạm Nhược Thủy, ông tự nói là "Tài liệu có được phần lớn ở Cam Tuyền" (Như trên). Nhưng, do trong Triết học Trạm Nhược Thủy đã dung nạp phạm trù khí và những tư tưởng mà ông nêu ra như Tâm vô nội ngoại, Tâm có hình khí v.v..., lại có sự khác nhau rõ rệt với khuynh hướng "Là nội không phải là ngoại" trong Tâm học Vương Thử Nhân; thế

là giữa hai ông mỗi người đều lập ra môn phái riêng của mình ai giữ tôn chỉ người đó, và như vậy là đã trở thành hai đại gia trong nội bộ Mặt trận Tâm học thời Minh. Hoàng Tông Hi có sự đánh giá về sự khác nhau của tư tưởng hai ông Trạm và Vượng trên vấn đề quan hệ giữa tâm và vật, nội và ngoại: "Thầy (Trạm) cho rằng tâm nhận thức (thể) vạn vật mà không xa rời vật, nhưng Dương Minh thì chỉ tâm ở trong lồng ngực, cho nên mới có chỗ trách móc là nội mà không phải là ngoại". ("Minh nho học án. Cam tuyền học án nhất. Bản truyền"). Trạm Nhược Thủy giữ quan điểm Tâm nhận thức vạn vật mà không xa rời, Vương Thủ Nhân thì giữ Thuyết tâm ở trong lồng ngực, vì vậy ông Trạm đã chỉ trích quan điểm của ông Vương là "Là nội mà không phải là ngoại". Nhưng, Hoàng Tông Hi về cơ bản tán đồng quan điểm của Vương Thủ Nhân, và cho rằng Trạm Nhược Thủy bị "hạn chế bởi thuyết cũ", "lời nói của ông cuối cùng cảm thấy có chỗ sai" (Như trên). Điều này đã phản ánh thái độ của Hoàng Tông Hi đối với Vương học.

Tiết IV. Bản thể của tâm tức lương tri của Vương Thủ Nhân.

Vương Thủ Nhân (1472 - 1529) là người tập đại thành Tâm học thời Minh, ông đã kế thừa và phát triển Tâm học Lục Cửu Uyên, lại chịu ảnh hưởng của Trần Hiến Chương, Trạm Nhược Thủy và Phật học, đã xây dựng nên hệ thống Triết học Lí chủ thể tinh tế, phong phú và chặt chẽ, có vai trò quan trọng trong lịch sử phát triển phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc, là đỉnh cao của sự phát triển Tâm học cổ đại Trung Quốc.

I - Tâm là chủ trời đất, vạn vật.

1- Tâm là chủ trời đất, vạn vật. Vương Thủ Nhân lấy tâm làm bản thể vũ trụ, trời đất, vạn vật đều lấy tâm làm căn cứ tồn tại. "Tâm, là chủ trời đất vạn vật. Tâm tức trời, nói tâm là đã nêu cả trời đất vạn vật". ("Đáp Quý Minh Đức", Vương Văn Thành công toàn thư", Quyển 6, dưới đây gọi tắt "Toàn thư"). Tâm là chúa tể trời đất bao quát cả trời đất, vạn vật. Vương Thủ Nhân vừa nhấn mạnh vai trò bản thể vũ trụ của tâm, lại chưa vượt ra khỏi phạm trù lí học, tâm tức là lí trời, lí cũng tức là tâm người, tâm không có sự phân tách trời và người, không có sự khác nhau xưa và nay, nó là bản thể của vũ trụ vĩnh hằng. "Tâm, là cái lí trời mà ta có được, không chia tách trời với người, không phân biệt xưa với nay. Nếu tận cái tâm ta mà tìm thì không phải trung mà cũng không xa". ("Đáp Từ Thành Chí nhị", "Toàn thư", Quyển 21). Sự phân biệt Tâm học Vương Thủ Nhân với Đạo học Chu Hi không phải là ở chỗ có lấy lí làm bản thể vũ trụ hay không, mà là ở chỗ có đánh đồng tâm và lí hay không, lí là hình thức thực thể tinh thần chủ quan hay là hình thức thực thể tinh thần khách quan. Từ hình thức lí chủ thể, Vương Thủ Nhân đã dẫn ra "Ngoài tâm không có vật, ngoài tâm không có sự, ngoài tâm không có lí". ("Dữ Vương Thuần Phủ nhị", "Toàn thư" quyển 4) và cho rằng lí tồn tại ở trong tâm chủ thể, toàn bộ vũ trụ là một thể với tâm ta. Cái tâm này "thông người vật, đạt tứ hải, ngập trời đất, thấu cổ kim, không có gì không có, không có gì không giống, là cái không có cái có hoặc cái biến đổi, là cái thường đạo vậy". (Kế sơn Thư viện Tôn Kinh Các kí", "Toàn thư". Quyển 7). Đồng thời cũng lấy "Lục kinh" của Nho gia làm thường đạo (đạo không thay đổi) của tâm ta, phân biệt giữa "Lục kinh" ghi chú về ta với ta ghi chú "Lục

kinh" của Chu học. Ông nói: "Lục kinh" không phải là gì khác mà là thường đại của tâm ta. Cho nên "Dịch" thì ghi chép cái tin tức âm dương của tâm ta vậy; "Thư" thì ghi chép cái kỉ cương chính sự của tâm ta vậy; "Thi" thì ghi chép cái ca hát tính tình của tâm ta vậy; "Lễ thì ghi chép cái nghi thức lễ tiết trật tự mạch lạc của tâm ta vậy; "Lạc" thì ghi chép cái hân hoan thích thú yên bình của tâm ta vậy; "Xuân Thu" thì ghi chép cái thật giả chính tà của tâm ta vậy". (Như trên). "Lục kinh" là lời ghi chú về tâm ta, nó ghi chép lại mọi hoạt động trong tâm ta.

2- *Nơi tri giác thì là tâm.* Tâm là thực thể tinh thần có hoạt động ý thức. "Tâm không phải là một khối máu thịt, mà phàm chỗ tri giác thì là tâm. Như tai mắt thì biết nghe nhìn, tay chân thì biết đau ngứa, cái tri giác này thì lại là tâm" ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư", Quyển 3). Tâm có tác dụng chi phối, chúa tể đối với cảm giác của giác quan tai mắt. Vương Thủ Nhân đã nhìn thấy tâm là thực thể tinh thần vốn có công năng ý thức, nhưng ông lại khuếch đại ý thức chủ quan của con người, ý thức không chỉ không lấy cơ thể con người làm thể tải vật chất mà chính các khí quan cảm giác của con người cũng lại dựa vào tâm mà tồn tại. Tâm có thể nhìn nghe, nói, hoạt động, nhưng nhìn thấy được, nghe thấy được, nói được, hoạt động được không nhờ vào các khí quan cảm giác mà chỉ nhờ vào tâm thôi, thì như vậy là đã rút bỏ chiếc cầu nối trung gian chủ quan thấy được ở khách quan. "Nhìn thấy được, nghe thấy được, nói được hoạt động được đều là do cái tâm của anh, cửa phát ra cái thấy được của tâm anh là ở mắt, cửa phát ra cái nghe được của tâm anh là ở tai, cửa phát ra lời nói của tâm anh là ở miệng, cửa phát ra hoạt động của tâm anh là ở tứ chi.

Nếu không có tâm anh thì không có tai, mắt, mồm, mũi. Cái gọi là tâm anh cũng không thuần là một khối máu thịt. Nếu là khối máu thịt đó thôi thì nếu nay người chết đi, khối máu thịt kia vẫn còn đó, có sao lại không thể nhìn thấy, nghe thấy, nói được, hoạt động được?" (Giá thị thính ngôn động giai thị nhữ tâm, nhữ tâm chi thị phát khiếu vu mục, nhữ tâm chi thính phát khiếu vu nhĩ, nhữ tâm chi ngôn phát khiếu vu khẩu, nhữ tâm chi động phát khiếu vu tứ chi. Nhược vô nhữ tâm, tiện vô nhĩ mục khẩu tị. Sở vị nhữ tâm diệc bất chuyên thị nã nhất đoàn huyết nhục. Nhược thị nã nhất đoàn huyết nhục, như kim dĩ tử đích nhân nã nhất đoàn huyết nhục hoàn tại duyên hà bất năng thị thính ngôn động?) ("Truyền tập lục thượng", "Toàn Thư". Quyển 1). Ông lấy việc sau khi người chết rồi, máu thịt vẫn còn, thế mà người thì đã không còn có tri giác nữa để làm căn cứ, nhấn mạnh cái tâm tri giác không phải là máu thịt. Cái sai sót của Vương Thủ Nhân là chưa phân biệt sự khác nhau giữa máu thịt người chết và chưa chết. Mà sự khác nhau đó chính là cái đã chứng tỏ ý thức tri giác con người lấy máu thịt chưa chết làm thể để tải chở.

3- Tâm gọi là nhân. Tâm trong Triết học Vương Thủ Nhận còn có nội hàm đạo đức nhân nghĩa. "Tâm chỉ là một mà thôi, nếu lấy lòng đau buồn của toàn thể nó mà nói thì gọi là nhân; lấy cái thích đáng hợp lí của nó mà nói thì gọi là nghĩa; lấy lí lẽ mạch lạc của nó mà nói, thì gọi là lí. Không thể tìm cái nhân ở ngoài tâm được". (Tâm nhất nhi dĩ, dĩ kì toàn thể trắc đát nhi ngôn, vi chi nhân; dĩ kì đắc nghi nhi ngôn, vi chi nghĩa; dĩ kì điều lí nhi ngôn, vị chi lí. Bất khả ngoại tâm dĩ cầu nhân). ("Truyền tập lục trung", "Toàn thư", Quyển 2). Tâm lấy nhân nghĩa làm nội dung

của nó. "Nhân nghĩa lễ trí, là cái đức biểu lộ ra ngoài, ... cái nằm trong thân thể, gọi là tâm. Cái tâm phát ra, gặp cha thì gọi là hiếu; gặp vua thì gọi là trung". ("Truyền tập lục Thượng", "Toàn Thư", Quyển 1). Tâm bẩm sinh (tiên nghiệm) có đức nhân nghĩa lễ trí, đó là sự biểu hiện tự nhiên nhi nhiên đức của tâm. Cho nên tâm bẩm sinh đã là chí thiện. "Chí thiện là bản thể của tâm vậy. Vậy bản thể của tâm có bất thiện không?" ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư". Quyển 3). Người ác là đi ngược lại bản tâm. "Ác, là cái tâm con người mất đi bản thể của nó". ("Truyền tập lục thượng", "Toàn thể", Quyển 1).

II - Quan hệ giữa tâm với lí, tính và vật.

Đặc điểm Triết học Lí chủ thể của Vương Thủ Nhân là nhấn mạnh sự hợp nhất tâm với các phạm trù khác, và cơ sở của sự hợp nhất này là tinh thần chủ quan. Điều này có khác với tư tưởng Triết học Lí tuyệt đối của Chu Hi nhấn mạnh sự chia đôi giữa tâm với các phạm trù khác đồng thời với việc coi trọng mối liên hệ giữa tâm với các phạm trù khác.

1- Tâm với lí. Về quan hệ tâm với lí, Vương Thủ Nhân đã kế thừa tư tưởng Lục Cửu Uyên, nhấn mạnh tâm tức lí, tâm và lí hợp nhất, phản đối tách đôi tâm và lí, đồng thời coi đó là "tôn chỉ lập ngôn" của Tâm học của ông. Ông nói: "Chư quân phải biết tôn chỉ lập ngôn của tôi, cái tâm mà ngày nay tôi nói tức lí là như thế nào? Chỉ vì người đời chia tâm và lí ra làm hai, nên có nhiều bệnh hoạn" ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư". Quyển 3). Cái gọi là lí là chỉ "lí lẽ của tâm", là cái phát ra của tâm, cũng là cái biểu hiện của tâm. "Bản thể tâm tức là thiên lí vậy" ("Đáp Thư Quốc Dụng",

"Toàn Thư", Quyển 5). Lí là lí trong tâm, tìm lí ngoài tâm thì không có lí, bỏ lí tìm tâm thì không có tâm. "Lí của vật không ngoài tâm ta, tìm lí của vật ở ngoài tâm ta thì không có lí của vật. Bỏ lí của vật mà tìm tâm ta thì tâm ta sao lại là vật?" ("Truyền tập lục Trung", "Toàn thư". Quyển 2). Vương Thủ Nhân coi vật là sản phẩm của tâm nên lí của vật cũng chính là lí của tâm. Ông cho rằng tâm và lí hợp nhất, không thể tách rời nhau, rời tâm ra không có lí, rời lí ra không có tâm.

Vương Thủ Nhân phê bình tư tưởng tâm lí tách làm hai của Chu Hi. Ông nói: "Lí há ở ngoài tâm ta? Hối Am nói: Cái mà con người sở dĩ là người có học chính chỉ có tâm với lí mà thôi. Tâm tuy làm chủ một thân thể, mà thực ra nắm được cả lí trong thiên hạ; lí tuy phân tán trong vạn sự, mà thực ra không ở ngoài tâm một người. Hai cái đó lúc phản lúc hợp, mà người mới học tập khó tránh khỏi cái tệ tách tâm và lí làm hai" (Lí khi ngoại vu ngô tâm tà? Hối Am vị nhân chi sở dĩ vi học giả, tâm vu lí nhi dĩ. Tâm tuy chủ hồ nhất thân, nhi thực quản hồ thiên hạ chi lí; lí tuy tán tại vạn sự, nhi thực bất ngoại hồ nhất nhân chi tâm. Thị kì nhất phân nhất hợp chi gian nhi vị miễn dĩ khải học giả tâm lí vi nhị chi tệ) (Như trên). Cách nói tâm và lí lúc phân lúc hợp của Chu Hi đã khơi gợi ra cái tệ tách tâm và lí làm hai. Ông nhấn mạnh tâm và lí hợp nhất, không có khoảng cách. "Có người hỏi: Ông Hối Am nói: "Cái mà con người sở dĩ là người có học chính chỉ có tâm với lí mà thôi". Câu này là thế nào? Trả lời: Tâm tức tính, tính tức lí, hạ một chữ "với" e khó tránh chia làm hai, đó là điều mà học giả dễ trông thấy vậy". ("Truyền tập lục thượng", "Toàn thư", Quyển 1), Ông chủ trương sửa "Tâm với lí" thành "Tâm tức lí", như thế mới tránh khỏi tình trạng tách tâm lí làm hai.

2- Tâm với tính. Cách trình bày quan hệ tâm tính của Vương Thủ Nhân cũng có chỗ giống như cách trình bày quan hệ tâm lí. "Tâm tức tính, tính tức lí" ("Truyền tập lục thượng", "Toàn thư", Quyển 1). Như vậy, cả ba: tâm, tính, lí tương thông làm một, đều có hình thức tinh thần chủ quan. Vương Thủ Nhân cho rằng tính là thể của tâm, tâm tính hợp nhất, tính không ở ngoài tâm, không thể tìm tính mà rời tâm được. "Thể của tâm là tính vậy, tính tức lí vậy. Thiên hạ làm gì có tính ngoài tâm, làm gì có lí ngoài tính được?" ("Thư Chư Dương Quyển", "Toàn Thư", Quyển 8). Cái gọi là tính tức là cái tính nhân nghĩa lễ trí. Vương Thủ Nhân đem nhân nghĩa lễ trí vừa làm nội hàm của tâm, lại vừa làm nội hàm của tính, đấy là căn cứ nội tại cho sự hợp nhất tâm tính. Tâm là thiện thì tính cũng thiện, tâm tính đều có bản chất lương thiện trời phú cho. "Tính không có bất thiện thì bản thể của tâm vốn không có bất chính vậy". ("Đại học vấn", "Toàn thư", Quyển 26). Do tâm tính giống nhau, nên "tận tâm tức là tận tính" ("Truyền tập lục Thượng", "Toàn Thư". Quyển 1), hai cái đó là một.

Về quan hệ giữa tâm và tính, tư tưởng "Tâm tức tính" của Vương Thủ Nhân có khác với quan điểm Tâm tính vừa có mối liên hệ với nhau, lại vừa có sự khác biệt nhau của Chu Hi. Chu Hi cho rằng: Tâm tính tương thông với nhau, không thể tách rời nhau, song tâm tính lại có sự khác biệt, không thể xem là một vật; Nhấn mạnh phải phân biệt cái tâm hư linh có tri giác với cái tính thực hữu không có tri giác, đấy là chỗ không giống với Vương Thủ Nhân. Sự khác nhau giữa hai ông còn ở chỗ: Vương Thủ Nhân cho rằng tâm chí thiện, còn ác là nói nhân tâm mất đi bản thể của nó, cái đó không liên quan gì với tâm; còn Chu Hi thì cho

rằng: "Tâm có thiện, ác, tính không có cái không thiện". ("Chu Tử ngữ loại", Quyển 5). "Tâm có thiện ác" thì gốc rễ là ở chỗ tâm và tính có khác nhau; còn tâm chỉ thiện thì dựa trên cơ sở tâm và tính không khác nhau. Đấy là biểu hiện cụ thể sự sai khác của hai ông về vấn đề quan hệ giữa tâm và tính.

3. Tâm với vật. Quan niệm về quan hệ giữa tâm với vật đã thể hiện đầy đủ thực chất Vũ trụ quan Tâm học của Triết học Vương Thủ Nhân. Cái gọi là vật là để chỉ sự vật mà tâm hiển hiện và được tâm cảm nhận. Nó lại được tách nhỏ ra thành sự và vật, sự là hoạt động mà con người tiến hành, như việc thực hiện đạo đức "sự thân" (phụng sự cha mẹ), "sự quân" (phụng sự vua chúa). "Ý ở sự thân, thì sự thân sẽ là một vật; ý ở sự quân, thì sự quân sẽ là một vật" ("Truyền tập lục thượng", "Toàn thử", Quyển 1). Cái sự này cũng gọi là vật. Vật thì chỉ sự vật khách quan, mặc dầu bản thân Vương Thủ Nhân không coi vật là cái khách quan. Vật với hoạt động mà con người tiến hành có khác nhau, nó chủ yếu nhằm chỉ sự vật mà các khí quan cảm giác của con người, cảm biết được. Như: "Mắt không có thể, lấy màu sắc của vạn vật làm thể; tai không có thể, lấy tiếng của vạn vật làm thể; mũi không có thể, lấy mùi của vạn vật làm thể; mồm không có thể, lấy vị của vạn vật làm thể". ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư", Quyển 3). Vạn vật mà tai, mắt, mồm, mũi cảm biết được là cái vật hơi có sự khác nhau với các hoạt động như "sự thân", "sự quân".

Về quan hệ giữa tâm và vật, Vương Thủ Nhân cho rằng, tâm là cơ sở mà vật dựa vào đấy để tồn tại, trời đất, vạn vật đều thống nhất ở tâm. "Dựng trời đất, muôn vạn vật, không có cái gì ngoài tâm ta vậy" ("Tử Dương thư viện tập

tự", "Toàn tập". Quyển 7). Quan hệ giữa tâm và vật biểu hiện ra là tâm là thể, vật là dụng; tâm là chúa tể, bản thể, vật là cái phái linh, cái hiển hiện. "Chúa tế của thân thể là tâm, cái mà tâm phát ra là ý, bản thể của ý thì là tri giác, cái mà ý ở tại là vật". ("Truyền tập lục thượng", "Toàn thể". Quyển 1). Ông đã khuếch đại vô hạn thuộc tính tri giác của tâm, đem sự phản ánh của tâm đối với vật nói thành vật là sản phẩm của tâm. Ông cho rằng ý niệm là nơi phát động của tâm, ý niệm tất phải có chỗ nhằm chỉ của nó, chỗ nhằm chỉ này tức là sự vật. "Ý không phải treo lơ lửng giữa trời mà tất phải gắn vào sự vật" (Ý vị hữu huyền không đích, tất trước sự vật), còn "chỗ mà ý động chạm đến thì gọi là vật" (Ý chi thiệp trước xứ, vị chi vật) ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư". Quyển 3). Sự vật là sản phẩm của tâm.

Mặc dầu Vương Thủ Nhân lấy tâm làm bản thể, vật làm cái phái sinh và hiển hiện, nhưng ông thực ra không có ý khuếch đại sự khác nhau giữa tâm với vật, mà xem tâm với trời đất, vạn vật là một thể, nhấn mạnh "Nhân tâm với trời đất là một thể". (Như trên). "Đại thể các cái thận, tâm, ý, tri, vật, đều là những lí lẽ mạch lạc được dùng theo thời gian của nó, tuy mỗi cái cũng có chỗ khác nhau, song kì thực chỉ là một vật". (Cái thân, tâm, ý, tri, vật giả, thị kì công phu sở dụng chi điều lí, tuy diệc các hữu kì sở, nhi kì thực chỉ thị nhất vật) ("Đại học vấn", "Toàn thư". Quyển 26); đem tất cả các phạm trù khác nhau, được chia ra thuộc về ý thức chủ quan và tồn tại khách quan, dồn hết vào trong kết cấu lô gích Triết học nhất nguyên luận về tâm của ông, cuối cùng đã xóa mất đi sự khác nhau giữa tâm và vật thống nhất vật vào với tâm.

Với tiền đề Triết học Lí chủ thể, Vương Thủ Nhân đã quá nhấn mạnh mối liên hệ giữa tâm với vật, xem nhẹ sự

khác nhau giữa tâm với vật, đó là một trong những nguồn gốc khiến cho triết học của ông sa vào chủ nghĩa chủ quan. Tư tưởng "Trong thiên hạ không có vật ngoài tâm" mà ông nhấn mạnh đã vấp phải gay cấn trong hiện thực. "Truyền tập lục hạ" có chép rằng: "Thầy đi Nam trấn, một người bạn chỉ cây hoa mọc trên mỏm núi đá hỏi: "Thiên hạ không có vật ngoài tâm, như cây hoa này tự nở tự rụng trong mỏm hang núi sâu này thì có tương quan gì với cái tâm ta không?" Thầy trả lời: "Khi anh chưa nhìn vào cây hoa này thì cây hoa này với tâm anh đều thuộc về yên lặng, khi anh đến nhìn cây hoa này, thì màu sắc cây hoa này bỗng hiện ra rõ ràng, thì như thế đủ biết rằng cây hoa này không ở ngoài tâm của anh"". ("Toàn thư". Quyển 3). Tuy rằng Vương Thủ Nhân không phủ nhận rõ ràng sự tồn tại khách quan của cây hoa trong núi sâu, nhưng câu trả lời của ông vẫn không thể làm cho người ta vừa lòng được. Vì sao khi người ta chưa phát hiện ra cây hoa thì tâm người ta và hòa đều thuộc về trạng thái yên lặng? Giả sử lúc anh chưa thấy cây hoa, mà người khác đã trông thấy, thì lúc này màu sắc của hoa có hiện ra rõ ràng hay vẫn lặng yên không hiện lên? Mà tâm người ta lúc này thì thuộc về lặng yên hay là trong tâm đã có hoa? Rõ ràng là trả lời những vấn đề như vậy là rất khó. Đấy là vì sự tồn tại cây hoa trong mỏm hang núi sâu là khách quan, nó không thay đổi phụ thuộc vào việc con người có trông thấy nó hay không; màu sắc của hoa cũng không vì con người có nhìn thấy nó hay không mà hiện ra rõ ràng hoặc ở trạng thái lặng yên không hiển hiện ra. Sai lầm của Triết học Vương Thủ Nhân là ở chỗ, ông quá nhấn mạnh sự thống nhất và mối liên hệ giữa tâm với vật, mà xóa nhòa sự khác nhau và ranh giới giữa tâm

với vật, giữa chủ quan với khách quan, gộp lẫn lộn cả tâm vào với vật để bàn, lật ngược quan hệ giữa hai cái đó, để từ đó mà có được kết luận "Ngoài tâm không có vật", trời đất, vạn vật đều thống nhất với tâm.

III - Lương tri là bản thể của tâm.

Vương Thủ Nhân đã đề ra lí luận Bản thể của tâm tức lương tri. "Lương tri là bản thể của tâm, tức là cái trước đây gọi là cái soi rọi vĩnh hằng vậy". ("Truyền tập lục trung", "Toàn thư", quyển 2) Lương tri là bản thể của tâm, tâm tức là lương tri. Điều này đã nhấn mạnh công năng tri giác chủ quan của bản thể tâm, cái công năng tri giác chủ quan này không được nêu bật lắm trong mô thức lí luận "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên. Thuyết Lương tri của Vương Thủ Nhân đã phát triển cái tâm ở Lục Cửu Uyên thành một khái niệm nói chung của tinh thần chủ quan. "Tâm là chủ thân thể vậy, mà hư linh minh giác của tâm tức cái gọi là lương tri bản nhiên vậy". (Như trên). Tuy Vương Thủ Nhân đã đặt ngang nhau tâm, lương tri, thiên lí..., cho rằng "bản thể tâm là thiên lí vậy, linh giác ngời sáng của thiên lí gọi là lương tri vậy" ("Đáp Thư Quốc Dụng", "Toàn thư". Quyển 5), nhưng ngay bản thân phạm trù lí trong triết học của bản thân ông hay của Lục Cửu Uyên, đều không có thuộc tính hư linh minh giác, tức là bản thân lí không thể tri giác và tư duy được. Lí sở dĩ có hình thức thực thể tinh thần chủ quan là vì các ông Lục, Vương đều đề xướng "Tâm tức lí", tâm và lí hợp nhất, nên lí bản thể mới xuất hiện với hình thức tâm chủ thể. Trên cơ sở "Tâm tức lí", Vương Thủ Nhân lại nêu ra Thuyết Tri giác, liên hệ lương tri với tâm và với lí, đồng thời lại đặt chúng ngang nhau. Trong mệnh đề "Lương tri của tâm ta tức gọi là thiên lí" ("Truyền tập lục

trung", "Toàn thư". Quyển 2), quan hệ giữa lương tri với tâm hết sức chặt chẽ, cái nội hàm mà phạm trù tâm có được thì phạm trù lương tri cũng đều có, còn lí thì lại không có hàm nghĩa rộng rãi như vậy. Cho nên, tư tưởng Bản thể tâm tức lương tri của Vương Thủ Nhân là sự phát triển của "Tâm tức lí" của Lục Cửu Uyên, đã làm phong phú thêm hệ thống tư tưởng Tâm học Lục Vương.

Lương tri với tư cách bản thể của tâm, là một phạm trù gộp cả bản thể luận, nhận thức luận và đạo đức luận làm một. Vương Thủ Nhân đã trình bày về lương tri và mối quan hệ giữa lương tri với tâm như sau:

1- Lương tri là bản thể vũ trụ. Vương Thủ Nhân cho rằng, trời đất, vạn vật đều dựa vào lương tri mà tồn tại, xa rời lương tri của con người, thì vũ trụ, trời đất không tồn tại được. "Lương tri con người chính là lương tri của cỏ cây đất đá, nếu cỏ cây đất đá không có lương tri con người thì không thể là cỏ cây đất đá được. Nếu chỉ có cỏ cây đất đá tự nhiên mà không có lương tri con người thì trời đất cũng không là trời đất nữa". ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư". Quyển 3). Lương tri ngang bằng với tâm, tâm là bản thể vũ trụ, "Trong thiên hạ không có vật ngoài tâm"; lương tri cũng là bản thể vũ trụ, "Trời đất, vạn vật có đủ ở trong sự phát dụng và lưu hành của lương tri ta, sao lại có một vật vượt ra ngoài lương tri được". (Như trên).

2- Lương tri là chủ thể nhận thức tiên nghiện, là cái tâm làm rõ được đúng sai. "Lương tri không do nghe nhìn mà có, mà nghe nhìn không gì khác là cái dụng của lương tri. Cho nên lương tri không dừng lại ở nghe nhìn mà cũng không lẫn tạp với nghe nhìn". ("Truyền tập lục trung",

"Toàn thư". Quyển 2). Lương tri là tri thức tiên nghiệm không chờ học và suy nghĩ, còn cái biết do nghe nhìn thì dựa vào lương tri mà tồn tại, là tác dụng và biểu hiện của lương tri. Lương tri là chủ thể nhận thức, quá trình nhận thức chính là việc "đưa lương tri tâm ta về với từng sự từng vật" (Như trên). Mọi sự mọi vật vừa là đối tượng của nhận thức cũng là sản phẩm của tâm, nên nhận thức là lấy lương tri tâm ta để nhận thức mọi sự vật của tâm ta. "Mọi sự mọi vật đều có được lí của nó" (Như trên), đạt đến chỗ "hợp tâm với lí làm một" (Như trên), thì hoàn thành được toàn bộ quá trình nhận thức.

Lương tri còn là tâm làm rõ được đúng sai. "Lương tri chỉ là cái tâm đúng sai, đúng sai chỉ là sự ưa ghét. Chỉ ưa ghét thì cùng đã "tận" được cái đúng cái sai". ("Truyền tập lục hạ", "Toàn thư", quyển 3). Lương tri có năng lực phán đoán đúng sai. "Lương tri nguyên là toàn vẹn tất cả, đúng thì nó là đúng, sai thì nó là sai, đúng sai chỉ dựa vào nó, càng không có chỗ không đúng. Cái lương tri này còn là thầy dạy sáng suốt của anh". (Như trên). Vì Vương Thủ Nhân đặt lương tri ngang bằng tâm, nên năng lực phán đoán đúng sai mà lương tri vốn có cũng là năng lực mà tâm vốn có.

3- Lương tri là qui phạm đạo đức luân lí. "Làm cho con người, trong việc phụng sự vua chúa, đối xử với bạn bè, nhân nghĩa với dân, yêu quí mọi vật và trong mọi động tĩnh, lời ăn tiếng nói, đều dốc hết cái lương tri sự thân (phụng sự cha mẹ), tòng huynh (theo anh), chân thành, đau buồn rầu rĩ" ("Truyền tập lục trong", "Toàn thư". Quyển 2); Lương tri là nguyên tắc đạo đức cần tuân thủ trong việc phụng sự cha mẹ, tòng huynh; nguyên tắc này tức là qui

phạm luân lí hiếu, đễ, trắc ẩn. "Thấy cha tự nhiên biết hiếu, thấy anh tự nhiên biết đễ, thấy nhà Nho nhập tĩnh tự nhiên biết trắc ẩn, thì đấy là lương tri, không tìm đâu ngoài". ("Truyền thập lục thượng" "Toàn thư". Quyển 1). Lương tri là bản thể của tâm, cho nên không cần tìm ở ngoài mà tâm tự nhiên có lương tri.

Qua việc qui định của Vương Thủ Nhân về hàm nghĩa của Lương tri và tâm, ta thấy, lương tri và tâm là những phạm trù bản thể cùng thứ từng. Tư tưởng "lương tri là bản thể của tâm" của Vương Thủ Nhân đã phát triển lí luận "Tâm tức lí" và đã làm phong phú thêm hệ thống Tâm học Lục Vương.

IV - Tập đại thành Tâm học thời Tống Minh.

Trong lịch sử phát triển phạm trù tâm của triết học Trung Quốc, Vương Thủ Nhân là nhân vật tập đại thành của Tâm học, cũng là nhân vật đại diện và người tổng kết Trào lưu tư tưởng Tâm học thời kì Tống Minh, đã có đóng góp vào sự phát triển lịch sử của phạm trù tâm trong triết học Trung Quốc.

1- Tâm học Vương Thủ Nhân dấy lên nhằm đúng vào những tệ hại của Chu học. Triết học Chu Hi và Học thuyết về tâm của ông với nội dung phong phú, rộng lớn tinh sâu, lô gích chặt chẽ của nó đã nổi tiếng đương thời, với lí luận sâu sắc mà giầu chất tư biện của nó đã có ảnh hưởng đến đời sau hàng mấy trăm năm. Song, chính do vậy lại đã hình thành tệ nạn phiến toái, lại được những người thống trị xác định là triết học chính thống, đã tạo nên trong giới tư tưởng cục diện cứng nhắc, rập khuôn theo lối cũ bảo thủ theo học thuyết của thầy. Cho đến giữa thời nhà Minh, tệ nạn đó đã

hạn chế nhiều sự phát triển về tư tưởng cũng như sự đề xuất lí luận mới. Trong tình hình đó, Vương Thủ Nhân đã mạnh dạn sáng tạo, đề ra tư tưởng Bản thể của tâm tức là lương tri, lấy lương tri tâm ta làm phạm trù cao nhất trong kết cấu lô gích triết học của mình, lấy thiên lí thay vào đó, coi thiên lí là "lí lẽ mạch lạc của tâm". Và xuất phát từ Triết học Lí chủ thể, qua việc phê phán Chu Hi chia tâm và lí làm hai, đã phá vỡ được cục diện nhất thống của Thuyết thiên lí, xây dựng lại uy quyền của Lí chủ thể ở tầm cao mới. Điều này có ý nghĩa tích cực giải phóng tư tưởng trong việc phê phán uy quyền cũ, khẳng định mạnh mẽ giá trị và tính năng động chủ quan của con người. "Học qui hồ ở tâm. Cầu ở tâm mà sai thì dù có nói ra những lời của Khổng Tử đi nữa cũng không dám cho là đúng được, huống hồ đằng này lại chưa tới được Khổng Tử! Cầu tâm mà đúng thì dù có nói ra những lời từ đời thường thôi, cũng không dám cho là sai vậy". ("Truyền tập lục trung", "Toàn thư". Quyển 3); nhấn mạnh lấy tâm làm tiêu chuẩn đúng sai, mà không thể lấy cái đúng cái sai của Khổng Tử, Chu Hi làm đúng, làm sai được. Đặt uy quyền của thánh nhân dưới uy quyền của cái tâm, đấy chính là sự bộc lộ chân thực của tinh thần Tâm học Vương Thủ Nhân.

2- Đã phát triển Lục học. Sự phát triển của Vương Thủ Nhân đối với Tâm học Lục Cửu Uyên chủ yếu biểu hiện ở chỗ, trên cơ sở tư tưởng "Tâm tức lí" của họ Lục, đã kết hợp lương tri và tâm với nhau, làm phong phú thêm hệ thống Tâm học Lục - Vương, làm nó trở thành vũ khí sắc bén chống đối lại Triết học Lí tuyệt đối của Chu Hi. Vương Thủ Nhân cho rằng, lương tri là căn cứ mà sự vật, trời đất dựa vào đấy tồn tại, là chủ thể nhận thức tiên nghiệm và

nguyên tắc đạo đức, là cái tâm phân biệt phải trái, biết thiện biết ác; lương tri, mọi người đều có, "từ thánh nhân cho đến dân ngu, từ một người cho đến bốn biển, từ thiên cổ trước đây cho đến vạn đại sau này, không có gì khác là lương tri. Đó là gốc lớn của thiên hạ vậy". ("Thư Chu Thủ Càn quyển", "Toàn thư". Quyển 8). Chỉ cần dốc hết lương tri của họ thì dù có chồng ngu vợ dốt đi chăng nữa, ai ai cũng đều làm thánh nhân được. Điều đó đã mở rộng ảnh hưởng tư tưởng Tâm học, làm cho nó trở thành trào lưu tư tưởng học thuật chi phối giới tư tưởng hàng trăm năm.

3- Chịu ảnh hưởng tư tưởng của Trần Hiến Chương, Trạm Nhược Thủy và của Phật giáo, nhưng cũng có khác với họ. Sự hình thành Tâm học Vương Thủ Nhân chịu ảnh hưởng của Tâm học Giang Môn thời Minh mà đại biểu là Trần Hiến Chương, Trạm Nhược Thủy. Trần Hiến Chương là người sáng lập Tâm học thời Minh, tôn chỉ học thuyết của ông là truy tìm sự trùng khớp giữa tâm và lí, tức là nhấn mạnh tâm và lí hợp nhất, điều này có ảnh hưởng đối với Tâm học Vương Thủ Nhân. Trạm Nhược Thủy, đệ tử của Trần Hiến Chương, kế thừa và phát triển học thuyết của thầy, cùng Vương Thủ Nhân đồng thời đề xuống ra Tâm học, hai ông trao đổi bàn bạc kĩ lưỡng sửa gọt lẫn nhau, "Có cái không hẹn mà gặp, không cầu mà hợp; nhưng giữa hai ông, nhìn vào cũng thấy có lúc không thể không có sự khác nhau nho nhỏ". ("Đáp Cam Tuyền", "Toàn thư", Quyển 4). Vương Thủ Nhân dựa vào tư tưởng Trạm Nhược Thủy ở rất nhiều chỗ, nhưng tư tưởng hai ông cũng có khác nhau.

Tâm học Vương Thủ Nhân cũng chịu ảnh hưởng của tư tưởng Phật giáo. Thuyết "Tâm tức lí", "Tâm tức tính" của Vương Thủ Nhân thì phái Thiền tông Phật giáo đã nêu ra

từ lâu. Ví dụ: "Tâm là đạo, tâm là lí, thì ngoài tâm không có lí, ngoài lí không có tâm". ("Đại Thừa khai tâm hiển tính đốn ngộ chân không luận"). "Tâm tính không khác nhau, tức là tính tức tâm, tâm không khác tính". ("Uyển lăng lục - Truyền tâm pháp yếu"). Vả lại Vương Thủ Nhân đã thừa nhận mình đã từng "dốc tâm vào với Lão, Thích, dựa vào linh của trời nên mới có tri giác" ("Biệt Trạm Cam Tuyền tự", "Toàn thư". Quyển 7). Trong tư tưởng ông còn lưu lại dấu ấn của Phật học.

Vương Thủ Nhân sống giữa thời Minh, đúng trước nhu cầu thời đại, đã kế thừa và phát triển tư tưởng Tâm học trước đây, xây dựng nên hệ thống tư tưởng Tâm học lấy bản thể tâm tức lương tri làm nội dung cơ bản. So sánh với Tâm học Trạm Nhược Thủy cùng thời đại thì Triết học Lí chủ thể của Vương Thủ Nhân có lô gích nhất quán hơn, nội dung hệ thống Tâm học của ông cũng phong phú hơn, vì thế, ảnh hưởng tư tưởng của ông vượt trên hẳn Trạm Nhược Thủy. Ông không chỉ trở thành người tập đại thành của Trào lưu tư tưởng Tâm học đời Minh, mà còn có đóng góp cho sự phát triển Tâm học cổ đại Trung Quốc.

Tiết V. Tư tưởng "Tâm khởi dậy men theo ngoài" (Tâm duyên ngoại nhi khởi) của Vương Đình Tương.

Vương Đình Tương (1474 - 1544) là nhận vật đại biểu của Triết học Lí khách thể thời Minh. Ông lấy phạm trù tâm làm chủ thể nhận thức và khí quan tư duy, có thuộc tính tri giác và tư duy. Vương Đình Tương cho rằng, tâm khởi dậy men theo ngoại vật, là sự phản ánh đối với sự vật khách quan, tư duy của tâm phải kết hợp với nghe nhìn mới có được nhận thức đối với lí của vật. Học thuyết về tâm

của ông là sự thanh toán đối với tư tưởng Lí học, với tiền đề Triết học lí khách thể.

I - Tâm là hư linh, tri giác.

Tâm của Triết học Vương Đình Tương là một phạm trù Nhận thức luận; đấy là sự khác nhau quan trọng giữa ông với Tâm học thời kì Tống - Minh. Qui định về tâm, ông nói: "Tri giác, là cái dụng của tâm; hư linh, là cái thể của tâm". ("Nhã thuật". Thượng thiên). Tâm là tinh thần chủ quan, không phải là vật thực hữu, song có thể tư duy. Vương Đình Tương cho rằng, linh của tâm bắt nguồn từ tinh của khí, cuối cùng lấy khí làm căn cứ tồn tại: "Cái thăng mà lên, là tinh của khí vậy; cái giáng mà xuống, là tích của khí vậy. Tinh thì là thần, là sống, là minh linh" ("Đáp Hà Bá Trai tạo hóa luận thập tứ thử", "Nội đài tập". Quyển 4). Vương Đình Tương lấy khí làm bản thể vũ trụ, "Trước khi chia tách, trời đất chỉ có một khí mà thôi, trong một khí đó có âm dương" ("Đáp Hà Túy Phu". "Vương Thị gia tàng tập". Quyển 27). Sự vận động biến hóa của âm dương, cái lên xuống là tinh khí, tinh khí thì biểu hiện thành thần và minh linh, cái thần và linh này là thể của tâm. "Cho nên thần là cái linh bên trong" ("Nhã thuật". Thượng thiên"). Bên trong chỉ tâm, tâm có ý thức, là cái thần mà linh vậy. Vương Đình Tương lấy tinh của khí làm nguồn gốc cái linh của tâm, cho rằng hiện tượng tinh thần lấy khí có tính vật chất làm cơ sở tồn tại của nó, cái linh, cái tri của tâm đều thống nhất ở khí. Ông nói: "Giữa trời đất, cái hư nào không phải là khí, cải khí nào không hóa, cải hóa nào không thần, sao gọi là vô linh, sao gọi là vô tri được?" ("Đáp Hà Bá Trai tạo hóa luận thập tứ thu", "Nội Đài tập". Quyển 4) Khí là cái tồn tại cơ bản nhất trong trời đất, sự biến hóa

của khí biểu hiện ra là thần. Trong triết học cổ đại Trung Quốc, thần vừa chỉ sự biến hóa tinh vi kì diệu, lại vừa chỉ tinh thần. Cái thần Vương Đình Tương nói ở đây đều có liên hệ với sự biểu hóa và linh trị, là sự thống nhất giữa sự biến hóa và tinh thần. Mà bất cứ là linh, tri hay là thần, hóa, cũng đều bắt nguồn từ khí, không có linh, có tri ngoài khí; điều đó đã biểu đạt được tư tưởng thế giới thống nhất ở khí, linh tri có tính chất tinh thần bắt nguồn từ khí có tính chất vật chất.

II - Tâm khởi dậy men theo ngoài.

Tâm với tư cách là thể của hư linh, bản thân nó không có nội dung, là tĩnh mà hư, song nó có công năng phản ánh ngoại vật, tri giác và tư duy của nó là nhận thức của tâm đối với ngoại vật. Vương Đình Tương nói: "Vạn tượng sừng sững chen kín nhau không có điềm gì báo trước, cứ lãnh đạm thờ ơ ở nơi trọng yếu thì tức là nó tĩnh mà chứa cảm, đúng như nhân tâm với thể của tạo hóa vậy. Khi làm cho nó không cảm cái bên ngoài thì làm sao có động được? Cho nên cái động là cái khởi dậy men theo ngoài vậy. Ứng tại tĩnh, cơ động ở ngoài vậy. Đã ứng xong thì tĩnh như cũ. Cho nên nói động khuấy tĩnh thì được, còn nói động sinh ra ở tĩnh thì không được, huống hồ nói tĩnh sinh ra ở động". (Xung mạc vô trầm vạn tượng sâm nhiên dĩ cụ, thử tĩnh nhi vị cảm dã, nhân tâm dữ tạo hóa chi thể giai nhiên. Sử vô ngoại cảm, hà hữu vu động? Cố động giả duyên ngoại nhi khởi giả dã. Ứng tại tĩnh dã, cơ tại ngoại dã. Dĩ ứng hĩ, tĩnh tự như. Cố vị động dĩ nhiễu tĩnh tắc khả, vị động sinh vu tĩnh tắc bất khả, nhi huống tĩnh sinh vu động hồ"). ("Nhã thuật". Thượng thiên"). Khi tâm chưa cảm biết ngoại vật, thì nó ở trạng thái bản nhiên của tĩnh, khi ngoại vật được

tâm cảm biết thì tâm sẽ ở trạng thái động. Cái động của tâm khởi dậy men theo ngoại vật, có sự vật bên ngoài mới có cảm ứng của tâm đối với ngoại vật. Do vậy ông phản đối việc cho rằng sự vận động biến hóa của ngoại vật sinh ra từ tâm. "Tâm cố nhiên là quí yên tĩnh; nhưng sự trước mắt có cái không thể không động mà ứng được, nên tuy là cái câm nho nhỏ cũng phải khởi dậy mà ứng nó. Cho nên gọi đó là thường tĩnh, thường ứng là vậy". (Như trên). Tâm có công năng phản ánh ngoại vật. "Nhân tâm có vật thì lấy vật ấy làm chủ". ("Thận ngôn - Tiềm tâm"). Lấy vật làm chủ, chứ không phải lấy tâm làm chủ, đấy là sự phủ định đối với Triết học Lí chủ thể. Vương Đình Tương còn chỉ ra rằng: "Nói tâm thì tức là đụng đến hình thể cảnh tượng". ("Nhã thuật". Thượng thiên); tâm và ngoại vật không tách rời nhau, há có sự ở trước mắt mà tâm lại không ứng. Công năng phản ánh ngoại vật của tâm cũng là tồn tại khách quan.

Xuất phát từ tư tưởng Tâm khởi dậy men theo ngoại vật, Vương Đình Tương đã lần lượt phê phán Phật giáo, Đạo học Trình - Chu, Tâm học Lục - Vương, gánh vác sứ mệnh lịch sử song trùng mà thời đại giao cho là vừa phê phán Đạo học, vừa phê phán Tâm học. Trong phê phán, ông đã đề ra con đường nhận thức của phản ánh luận "từ ngoài tiếp xúc vào trong", từ vật đến tâm; điều đó coi ý nghĩa quan trọng đối với việc uốn nắn cái tệ của Nhận thức luận tiên nghiệm thời bấy giờ đi từ trong trước đến ngoài sau, "dốc lương tri tâm ta vào từng sự từng vật".

Vương Đình Tương đã phê phán tư tưởng Phật giáo lấy thiên địa làm ảo vọng, chỉ nói "thiền định mà không có ứng" (Như trên). "Học thuyết dị đoan không có vật, tĩnh mà lặng

yên, lặng yên mà tiêu diệt; Nho học ta có chủ, tĩnh mà cảm, cảm mà ứng" ("Thận ngôn. Tiềm tâm"). Phật giáo lấy tâm pháp khởi diệt thiên địa, không thừa nhận sự tồn tại chân thực của vật, tâm tuy tĩnh mà vật không còn. Vương Đình Tương thì chủ trương, tâm khởi dậy men theo ngoại vật, cảm mà ứng nó, kết hợp tâm với ngoại vật lại với nhau, phê phán quan điểm Phật giáo cầu tĩnh mà không động, nói tâm mà không có vật. Vương Đình Tương lấy việc tâm có tri giác, lí không có tri giác mà suy ra lí không thể ứng vạn vật. Dựa vào đấy, ông phê phán Triết học Lí tuyệt đối của Đạo học Trình - Chu. Ông nói: "Nhà nho ở đời nói: "Tĩnh mà yên lặng, thì chỉ là một lí; cảm mà thông suốt, thì mới phân tán thành vạn sự", là nhầm. Khi yên lặng không động thì vạn lí đều hội về tâm cả. Đó gọi là nhất tâm thì được, gọi là nhất lí thì không được, nhất lí làm sao có thể ứng vạn sự được?". ("Nhã thuật". Hạ thiên). Khi tĩnh mà yên lặng thì bản thể lí là một; khi cảm mà thông suốt thì lí từ một phân thành vạn thù, vạn vật đều là sự hiển hiện của lí. Vương Đình Tương phủ nhận sự tồn tại một cái lí siêu vật trên vạn vật. Ông cho rằng khi yên lặng không động gọi nhất tâm thì được, gọi nhất lí thì không được. Đó là vì, tâm thể vốn tĩnh, nhưng tâm có thể tri giác, cảm với vật mà động; lí không có tri giác, không thể ứng vạn vật được. Cho nên nói lúc tĩnh mà lặng yên thì chỉ có nhất tâm, chứ không phải là nhất lí được. Lấy việc tâm có tri giác, lí không có tri giác, tâm ứng vạn vật, lí không thể ứng vạn vật mà đã phủ nhận Triết học Lí tuyệt đối của Trình - Chu.

Sự phê phán của Vương Đình Tương đối với quan điểm Tâm học "Lấy nội trước để nắm ngoại" là có tính hiện thực thời đại. Thời Vương Đình Tương, Tâm học thịnh hành,

Vương Thủ Nhân đề xuống thuyết "Là nội không phải là ngoại", lấy tâm sai khiến vật. Vương Đình Tương đã phê phán thuyết đó. "Lấy nội trước để nắm ngoại, đó gọi là động tâm, động tâm không thể có được; từ ngoài tiếp xúc vào trong, đó gọi là ứng tâm, ứng tâm không thể không có, không thể thiếu, là cái không thể không có. ... ... Động tâm làm sao có ở cảm mà không suốt thiên hạ chứ? Nên ứng tâm không thể không có vậy" ("Nhã thuật". Thượng thiên). Ý niệm là nơi phát động của tâm, cái mà ý niệm nhằm chỉ thì là sự vật, đấy là cái "động tâm" của quan điểm "Lấy nội trước để nắm ngoại" mà Vương Đình Tương đã phê phán. Quan điểm "động tâm" xem ngoại vật là sản phẩm của nội tâm, đi ngược lại phản ánh luận Tâm khởi dậy men theo ngoại vật, cho nên đã bị Vương Đình Tương phê phán. Ông đã đề ra nguyên tắc Phản ánh luận "Lấy ngoài để tiếp xúc vào trong", tức từ vật đến tâm và gọi đó là "ứng tâm", đi từ con đường nhận thức mà phân rõ ranh giới nguyên tắc với Thuyết "Dốc lương tri" (Trí lương tri) của Vương Thủ Nhân.

III - Tư duy của tâm kết hợp với nghe nhìn.

Về nhận thức luận, Vương Đình Tương đã liên hệ cảm giác nghe nhìn và tư duy con người với khí quan tai mắt và khí quan tâm. Ông nói: "Tai có thể nghe, mắt có thể nhìn, tâm có thể tư duy, đấy đều là những cái vốn có của tai, mắt, tâm; không có tai mắt, không có tâm thì nghe nhìn và tư duy sao có thể tồn tại được?" (Như trên). Nghe nhìn là công năng của khí quan cảm giác tai mắt, tai mắt phát sinh liên hệ với ngoại vật mà sinh ra cảm giác nghe nhìn; tư duy là thuộc tính và cơ năng của khí quan tâm. Vương Đình Tương vừa nhìn thấy tác dụng của việc nghe nhìn trong

nhận thức, lại nhấn mạnh tầm quan trọng của tư duy trong hoạt động nhận thức. "Không nghe nhìn sự vật thì tai mắt chưa từng thi thố sự thông minh của nó; sự lí có cái chưa biết thì tâm chưa tư duy đến mức vậy. Nên cái tinh túy của biết là ở chỗ tư duy, việc kiểm tra hành động cũng ở chỗ tư duy" ("Thận ngôn - Tiềm tâm"). Các khí quan cảm giác tại mắt lấy hiện tượng sự vật làm hiện tượng nhận thức, còn khí quan tâm thì lấy sự lí làm đối tượng nhận thức. Vương Đình Tương đã phân biệt "sự vật" và "sự lí" làm đối tượng nhận thức riêng cho tai mắt và cho tâm, điều đó chứng tỏ ông đã phân biệt rõ ràng nhận thức cảm tính và nhận thức lí tính. Trong cả hai giai đoạn tri và hành của quá trình nhận thức, tư duy lí tính đều vô cùng quan trọng, "cái tinh túy của biết" và "việc kiểm tra hành động" đều không tách rời tư duy.

Vương Đình Tương coi trọng tác dụng của tư duy, nhưng không bài xích cái biết do nghe nhìn, ông chủ trương kết hợp tư duy của tâm với nghe nhìn, cái gọi là nhận thức "chẳng qua là cái hội nhập tư duy với nghe nhìn mà thôi" ("Nhã thuật". Thượng thiên). "Tâm, là nơi cư trú nương nhờ của thần; thần là gốc của tri thức; tư duy là sự diệu dụng của thần thức. Từ thánh nhân trở xuống, phải chờ đó mà biết sau. Nên thần là cái linh ở bên trong, còn cái nghe nhìn là tư liệu bên ngoài. Lí vật không nghe không thấy thì đến thánh nhân hiền triết cũng không nắm biết được nó". (Như trên). Tư duy là sự diệu dụng thần thức của tâm, tức tư duy là cơ năng của khí quan tâm. Nếu không thông qua việc nghe nhìn sự vật mà đạt tới lí của vật, thì ngay đến thánh nhân cũng không thể nắm vững qui luật của sự vật được.

Quan điểm "Cái hội nhập tư duy với nghe nhìn" của Vương Đình Tương được phát biểu ra là nhằm vào Thuyết "Lương tri" của Vương Thủ Nhân và Thuyết "Cái biết đức tính" của Trương Tải và Trình Di; nó vừa là sự phủ định đối với Thuyết "Lương tri", lại vừa là sự phê phán đối với Thuyết "Cái biết đức tính". Cái gọi là lương tri của Vương Thủ Nhân là chủ thể nhận thức tiên nghiệm, nó không bắt nguồn từ sự nghe nhìn của con người. "Lương tri không do nghe nhìn mà có, còn nghe nhìn thì chẳng có cái nào không phải là cái dụng của lương tri". ("Truyền tập lục Trung", "Vương Văn Thành công toàn thư", Quyển 2); không những lương tri không bắt nguồn từ nghe nhìn, hơn nữa nghe nhìn thì trái lại còn dựa vào lương tri mà tồn tại. Vương Đình Tương cho rằng nghe nhìn là cơ sở của mọi nhận thức, đó là sự phủ nhận căn bản đối với Thuyết lương tri.

Vương Đình Tương đã phê phán cách nói chia cắt mối liên hệ giữa tâm với nghe nhìn, tách rời "Cái biết đức tính" với nghe nhìn. Trương Tải đề xướng Thuyết "Cái biết đức tính", ông cho rằng "cái biết do đức tính không mọc mầm từ nghe nhìn" ("Chính Mông - Đại tâm"). Trình Di nói: "Cái biết đức tính không giả như nghe nhìn" ("Hà Nam Trình Thị di thư", Quyển 25). Quan điểm của hai ông Trương và Trình ảnh hưởng đến Vương Thủ Nhân, "Lương tri" "không do nghe nhìn mà có", về bản chất chính là "Cái biết đức tính". Vương Đình Tương nói: "Nhà nho ở đời nói: Tư lự nghe nhìn là có biết nhưng không đủ gọi là biết hết. Cái biết không từ đức tính mà ra là không biết, thì cho là biết lớn (nhiều) Ôi chao! Các vị Thiền ơi! Thật chẳng suy nghĩ gì cả. Các vị có biết đâu rằng tư duy và nghe nhìn đều phải do thần của tâm ta, cái nội ngoại ở đây tự nhiên phải cần

có nhau vậy. Cái biết đức tính, nó không phải là cái gì hiếm thấy như người bế trẻ con ru rú ở trong nhà". (Thế chi Nho giả nãi viết: Tư lự kiến văn vi hữu tri, bất túc thị tri chi chí, biệt xuất đức tính chi tri vi vô tri, dĩ vi đại tri. Giai hồ! Kì Thiền hồ Bất tư thậm hĩ. Thù bất tri tư dữ kiến văn tất do ngô tâm chi thần, thử nội ngoại tương tu chi tự nhiên dã. Đức tính chi tri, kì bất vi u bế chi hài để giả cơ hi hĩ). ("Nhã Thuật". Thượng thiên. Mọi tri thức đều là nội ngoại tự nhiên cần có nhau, không có cái "biết do đức tính" tách rời nghe nhìn. Ở đây Vương Đình Tương đã uốn nắn khuynh hướng của Thuyết tiên nghiệm trong Triết học Trương Tải, lại đã phê phán quan điểm sai lầm từ Trình Di đến Vương Thủ Nhân, và đã chống lại Học thuyết lương tri của Vương Thủ Nhân.

Tư tưởng Tâm khởi dậy men theo ngoài của Vương Đình Tương đã kế thừa và phát triển tư tưởng "Nhân bản vô tâm, nhân vật vị tâm" của Trương Tải và tư tưởng "Thần nhân tâm tức thần âm dương khôn lường" của La Khâm Thuận, đã giữ vững nguyên tắc của Triết học Lí khách thể, đây là sự thanh toán tư tưởng Lí học bao quát Đạo học và Tâm học ở thời Tống - Minh.

Tiết VI - Tâm trẻ thơ tức chân tâm (đồng tâm tức chân tâm) của Lý Chí.

Lý Chí (1527 - 1602) là nhà tư tưởng nổi tiếng thời Minh. Tư tưởng của ông mang đặc trưng nặng về tự nhiên, nhẹ về luân lí. Ông cho rằng tâm trẻ thơ là tâm chân thực tự nhiên của con người; chân tâm là bản thể của vũ trụ, vạn vật đều là tướng hiển hiện (dáng vẻ hiển hiện) của chân tâm, tâm trẻ thơ tức chân tâm. Lý chí gọi "Người tất có riêng tư" là "Lí của tự nhiên", phản đối các nhà lí học nói

suông đạo nghĩa mà xa rời lợi ích vật chất của con người, điều này có ý nghĩa khêu gợi tư tưởng mới cho việc giải phóng tư tưởng con người khỏi sự ràng buộc của lễ giáo phong kiến.

I - Tâm trẻ thơ tức chân tâm.

Lý Chí nói: "Cái tâm trẻ thơ là chân tâm vậy.

Nếu không được là cái tâm trẻ thơ thì cũng không được là chân tâm vậy; Tâm trẻ thơ đoạn tuyệt với những giả dối, trong sáng thuần phác, đó chính là bản tâm của một ý nghĩ ban đầu vậy. Nếu mất đi cái tâm trẻ thơ thì mất đi chân tâm; mất đi chân tâm thì mất đi người chân thực. Người mà không phải là chân thực thì không còn trở lại có được cái ban đầu vậy" (Phù đồng tâm giả, chân tâm dã. Nhược dĩ đồng tâm vi bất khả, thị dĩ chân tâm vi bất khả dã. Phù đồng tâm giả, tuyệt giả thuần chân, tối sơ nhất niệm chi bản tâm dã. Nhược thất khước đồng tâm, tiện thất khước chân tâm; thất khước chân tâm, tiện thất khước chân nhân. Nhân nhi phi chân toàn bất phục hữu sơ hĩ). ("Đồng tâm thuyết", "Sở Thư". Quyển 3). Cái gọi là tầm trẻ thơ tức cái tâm ban đầu ngây thơ thuần phác của con người, là cái tâm xích tử bẩn sinh chất phác, không giả dối, không cần trau chuốt gọt rũa. Lý chí gọi tâm trẻ thơ là chân tâm, nhấn mạnh thuộc tính bản nhiên chân thực của tâm trẻ thơ, vạch rõ ranh giới giữa tâm trẻ thơ với tâm hư giả không chân thực.

Lý Chí cho rằng, tâm trẻ thơ với tư cách là cái tâm ban đầu chân thực tự nhiên, là nguồn gốc sản sinh ra nền văn hóa của con người trong thiên hạ, tâm trẻ thơ là "chất" đối lập với "văn": "Cái chí văn trong thiên hạ không có cái gì

không từ tâm trẻ thơ mà ra cả" (Thiên hạ chi chí văn, vĩ hữu bất xuất vu đồng tâm yên giả đã) (Như trên). Các phạm trù văn, chất được Khổng Tử nêu ra sớm nhất trong "Luận ngữ - Ung dã": "Khổng Tử nói: chất thắng văn thì dã, văn thắng chất thì sử, văn chất Nho nhã thì sau đó là quân tử". (Tử viết: Chất thắng văn tắc dã, văn thắng chất tắc sử, văn chất bân bân, nhiên hậu quân tử). Chất chỉ bản chất và bẩm phú thiên nhiên của con người, văn chỉ văn hoa có tính chất nhân tạo. Lý Chí nêu song song tâm trẻ thơ với văn, thì tâm trẻ thơ là chất phác, đối lập với văn hoa. "Không lúc nào không văn, không người nào không văn, không có một dạng sáng chế thể cách văn tự nào mà phi văn cả". (Như trên), mà mọi cái chí văn trong thiên hạ đều từ tâm trẻ thơ mà ra cả, cái tâm trẻ thơ này là nguồn gốc mọi sự vật nhân vị. Cái gọi là văn từ tâm trẻ thơ mà ra chính là văn từ chất mà ra, sự vật mang tính chất nhân vị hậu thiên đều từ bản tâm chất phác bẩm sinh mà ra. Song, sự vật nhân vị sau khi từ tâm trẻ thơ mà ra, lại trở thành sự vật đối lập với tâm trẻ thơ, thì đó là sự dị hóa của tâm trẻ thơ, như vậy cái phi ngã (không phải là tôi) sinh ra từ cái tự ngã (tự tôi) lại đối lập lại với tự ngã.

II - Các tướng đều là một điểm vật trong chân tâm của ta.

Lý Chí chịu ảnh hưởng Phật giáo, lấy chân tâm làm bản thể vũ trụ. Trước tiên ông nêu ra sự khác nhau giữa "tâm tướng" và "chân tâm": "Phải gọi là tâm tướng, không phải là chân tâm vậy, thế mà lại lấy tướng làm tâm được ư? Đúng là tự mê hoặc mình vậy. Đã không nhận ra tâm rồi thì tất quyết định cho rằng tâm ở trong sắc thân, ... Đã mê lại mê thêm vậy". (Thị vị tâm tướng, phi chân tâm dã, nhi dĩ tướng

vi tâm khả dư? Thị tự mê dã. Kí mê vi tâm, tắc tất quyết định dĩ vi tâm tại sắc thân chi nội, ... Thị mê nhi hựu mê giả dã). "Giải kinh văn", "Sở thư", quyển 4). Cái Phật giáo gọi tướng là chỉ trạng thái nhìn bên ngoài sự vật, có thể được con người nhận thức, như diệm tướng của lửa (trạng thái cháy của ngọn lửa), lưu tướng của nước (trạng thái chảy của nước), tướng là nói đối lập với tính, tương tự như cái từ hiện tượng ngày nay ta vẫn thường nói. Lý Chí nói tâm tướng không phải là chân tâm, tướng cũng không phải là tâm. Theo ông, tâm tướng chỉ tồn tại ở khí quan trong cơ thể con người, chứ không phải "chân tâm", nếu thừa nhận tâm tướng là chân tâm thì sẽ có thể dẫn đến sai lầm cho tướng là tâm, mà lấy tướng làm tâm thì có thể lấy chân tâm làm tâm tướng trong sắc thân. Sắc là cái mà Phật giáo chỉ chung cho mọi sự vật có thể biến xấu đi, có trở ngại cho chất, đại thể tương đương với hiện tượng vật chất mà ngày nay ta vẫn thường nói. Lý chí phản đối việc lấy chân tâm làm tâm tướng trong sắc thân, ông cho rằng, sắc thân và tất cả mọi vật núi sông đồng ruộng đều là sự hiển hiện của chân tâm, lấy chân tâm làm nguồn gốc. Ông nói: "Từ Sắc thần của ta cho đến sông núi bao la, ruộng đồng rộng khắp, cả đến thái hư không mà ta thấy, đều là một điểm vật tướng trong chân tâm kì diệu của ta vậy". (Ngô chi sắc thân, kí ngoại nhi sơn hà, biến nhi đại địa, tịnh sở kiến chi thái hư không, giai thị ngô diệu minh chân tâm trung nhất điểm vật tương nhĩ) (Như trên). Sự tồn tại của thân thể con người, sông núi, ruộng đồng, đều là không chân thực, chúng chỉ là những hiển tướng (tương mạo bề ngoài hiển hiện ra) của chân tâm. "Tâm tướng vốn đã là vật hiện ra trong chân tâm, vậy kết quả chân tâm ở trong sắc thân chẳng? Các tướng vẫn là một điểm vật trong chân tâm ta, tức là một

cái bọt nổi lên trong biển lớn mà thôi". (Tâm tướng kí tổng thị chân tâm trung sở hiện vật, chân tâm kì quả tai sắc thân chi nội dã? Phù chư tướng tổng thị ngô chân tâm trung nhất điểm vật, tức phù âu tổng thị đại hải trung nhất điểm bào dã) (Như trên). Các tướng đều là một điểm vật trong chân tâm của ta, đó là đem coi vạn vật là tướng, tướng chẳng qua là vật hiển hiện ra của chân tâm, chân tâm có hàm nghĩa bản thể vũ trụ. Phạm trù tâm của ông cũng có ý nghĩa phạm trù bản thể.

III - Cái tư riêng là tâm của con người.

Về mặt đạo đức luận, Ly Chí lấy cái tư riêng làm nội dung của nhân tâm, con người tất có "lí tự nhiên" là tư. Ông nói: "Cái tư là tâm của con người vậy. Nhân tâm có cái tư riêng, sau đấy mới thấy tâm của nó được, nếu không có tư riêng thì không có tâm. Ví như người làm ruộng phải có cái riêng tư là thu hoạch mùa vụ thì sau đó mới hăng hái làm ruộng; người ở nhà phải có thu hoạch về giữ kho thì sau đó mới hăng hái lo việc nhà. ... ... Cái lí tự nhiên đó tất phải được đáp ứng, không phải có thể nói suông và rỗng tuếch được vậy". (Phù tư giả, nhân chi tâm dã. Nhân tâm hữu tư, nhi hậu kì tâm nãi kiến, nhược vô tư tắc vô tâm hĩ. Như phục điền giả tư hữu thu chi hoạch, nhi hậu trị điền tất lực; cư gia giả tư tích tương chi hoạch, nhi hậu trị gia tất lực. ... thử tự nhiên chi lí, tất chí chi phù, phi khả dĩ giả không phí ức thuyết dã) ("Đức nghiệp Nho thần hậu luận", "Tàng thư". Quyển 32). Cái gọi là tư là chỉ lợi ích tư nhân tức lợi ích cá nhân. Ông cho rằng người làm ruộng lấy việc thu hoạch mùa màng làm tư hữu, tức là kết hợp lao động và thu ích cá nhân với nhau, thì mới ra sức làm ruộng. Cái tư riêng mà Lý chí nói là kết hợp với công lợi, (lợi ích của công lao đóng góp) là nhằm phản đối nguyên tắc đạo nghĩa

xa rời công lợi (lợi ích của công lao đóng góp). "Thế thì tất cả những cái nói là vô tư đều chỉ là cái trò bánh vẽ, trò ảo thuật, nhưng lại nghe lọt tai hàng xóm mà không biết thực hư ra sao, không có ích gì cho công việc, chỉ rối tai thôi, không cần phải đến xỉa đến. Nên kể đó, Đổng Trọng Thư có lời dạy về chính nghĩa minh đạo, Trương Kính Phu có Thuyết Thánh học vô sỏ vi nhi vi... Muốn chính nghĩa cũng là muốn lợi vậy, nếu không mưu lợi thì cũng không thể đúng được. Đạo ta có sáng được thì cuối cùng cũng là công của ta, nếu không tính đến công thì "đạo sao lúc nào cũng sáng được"? "(Nhiên tắc vi vô tư chi thuyết giả, giai họa bính chi đàm, quan trường chi kiến, đản lệnh cách bích hảo thính, bất quản cước căn hư thực, vô ích vu sự, chỉ loạn thông nhĩ, bất túc thái dã. Cố kế thứ nhi Đổng Trọng Thư hữu chính nghĩa minh đạo chi huấn yên, Trương Kính Phu hữu Thánh học vô sỏ vi nhi vi chi luận yên. Phù dục chính nghĩa, thị lợi chi dã, nhược bất mưu lợi, bất chính khả hĩ. Ngô đạo cẩu minh, tắc ngô chi công tất hĩ, nhược bất kế công, đạo hựu hà thời nhi khả minh dã?) (Như trên).

Lý Chí coi mưu lợi và tính công là nhằm mục đích chính nghĩa, minh đạo, lấy lợi ích vật chất làm cơ sở của nguyên tắc đạo đức, và lấy đó chống lại "Thuyết vô tư"; có thể thấy "Cái tư riêng là tâm của con người" nói ở đây là lợi ích vật chất và lợi ích tư nhân, cái tuyên truyền ở đây là chủ nghĩa công lợi, (lợi ích của công lao đóng góp), có sự khác nhau nhất định với chủ nghĩa lợi kỷ tự tư tự lợi.

"Cái tư riêng là tâm của con người" của Lý chí là đòn đánh vào quan niệm "Đại công vô tư" của Nho gia truyền thống, biểu hiện bước chuyển biến của quan điểm giá trị từ coi trọng nguyên tắc đạo đức; coi trọng lợi ích toàn thể của Lí học sang thành người phê phán Lí học có quan điểm

coi trọng lợi ích vật chất, coi trọng lợi ích cá nhân. Lý chí đối lập với lễ giáo truyền thống, đề ra quan điểm "Hướng tới lợi ích phòng ngừa có hại, người người đồng tâm, thì đó gọi là thiên thành, cũng gọi là chúng xảo (người khéo)". (Xu lợi tị hại, nhân nhân đồng tâm, thị vị thiên thành, thị vị chúng xảo) ("Đáp Đặng Minh Phủ", "Sở Thư", quyển 1). Ông nhấn mạnh tính hợp lí của việc theo đuổi lợi ích vật chất, cho rằng dầu thánh nhân hay ngu dân đều không có cái tâm vô lợi, điều đó có mối liên hệ với tâm trẻ thơ tự nhiên chân thực mà ông đã nói. Quan niệm "Người tất có tư riêng" của Lý chí nêu ra, lấy tư riêng làm nội dung nhân tâm, có giá trị ở chỗ: Nó đã khẳng định tính hợp lí của sự tồn tại lợi ích cá nhân của tầng lớp thị dân mới lên và bình dân trăm họ; Điều này đối lập với quan niệm giá trị "Tồn thiên lí, khứ nhân dục" mà các Đạo học gia đề xướng, đã phản ánh sự theo đuổi của con người đối với bản tính tự do và dục vọng vật chất nhân sinh trong thời kì manh nha của chủ nghĩa tư bản, là sự biểu hiện tự giác cá tính, có ý nghĩa tích cực thức tỉnh (khải mông) về tư tưởng mới.

IV - Tâm trẻ thơ với đạo lí nghe thấy.

Lí Chí đối lập tâm trẻ thơ với đạo lí nghe thấy; điều này đúng về giác độ nhận thức luận mà xét, tuy không đầy đủ, nhưng xét về ý nghĩa tư tưởng thì lại là đã bao hàm nhân tố hợp lí lấy tâm trẻ thơ chống lại nghĩa lí, lấy thật chống lại giả), điều này có liên quan với tư tưởng luân lí "cái riêng tư là tâm của con người" mà ông đã nêu ra. Lý Chí cho rằng, tâm trẻ thơ là chủ quan nó tự sinh ra, "cho dù có không học tập đi nữa, tâm trẻ thơ cố nhiên vẫn tự tại vậy". ("Đồng tâm thuyết", "Sở thư". Quyển 3). Nó không dựa vào sự nghe nhìn của tai mắt mà tồn tại, lại đối lập

với nghĩa lí, quan hệ giữa chúng với nhau là quan hệ một mất một còn, anh vào thì tôi bị che chắn. Ông nói: "Mới thoạt đầu, có cái nghe thấy nhìn thấy lọt nào từ tai mất, mà cho rằng chủ là ở bên trong nó nên tâm trẻ thơ mất đi; lâu rồi, có cái đạo lí lọt vào từ cái nghe thấy nhìn thấy, mà họ rằng chũ là ở bên trong nó nên tâm trẻ thơ cũng lại mất đi" (Cái phương kì thủy dã hữu văn kiến tùng nhĩ mục nhi nhập, nhi dĩ vi chủ vu kì nội nhi đồng tâm thất; kì trường dã, hữu đạo lí tùng văn kiến nhi nhập, nhi dĩ vi chủ vu kì nội nhi đồng tâm thất). (Như trên). Tâm trẻ thơ mới đầu là một bản tâm, sau khi cái nghe thấy nhìn thấy lọt vào từ tai mất thì tâm trẻ thơ mất đi, đến khi nghe thấy nhìn thấy trở thành đạo lí mà cái tâm tiếp thụ, thì cũng mất đi cái tâm trẻ thơ. Có thể thấy, cái tâm trẻ thơ với cái nghe thấy nhìn thấy với đạo lí là không tồn tại song song được. Cái gọi là đạo lí, chính là nghĩa lí. "Cái đạo lí nghe thấy nhìn thấy đều do học tập nhiều, nhận thức nghĩa lí mà ra... Học giả học tập nhiều nhận thức nghĩa lí đã che chắn đi mất cái tâm trẻ thơ vậy". (Như trên). Đã nhận thức được nghĩa lí cũng là đã che chắn và làm trở ngại cho tâm trẻ thơ. "Tâm trẻ thơ đã bị chướng ngại thì lại lấy cái đạo lí nghe thấy nhìn thấy từ bên ngoài vào làm tâm vậy". (Như trên). Các nhà lí học lấy nghĩa lí làm tâm, với Lý Chí mà nói, đó là sự biểu hiện của "Tâm trẻ thơ đã bị chướng ngại". Vì vậy ông phản đối việc lấy nghĩa lí làm tâm, cho rằng tâm trẻ thơ là thật, nghĩa lí là giả, lấy thật phản đối giả, lấy tâm trẻ thơ phản đối nghĩa lí. "Nếu đã lấy đạo lí nghe thấy nhìn thấy làm tâm thì cái nói của nó đều là cái nói của đạo lí nghe thấy nhìn thấy, không phải là cái nói từ trong tâm trẻ thơ mà ra. Nói thế tuy cũng giỏi đấy, nhưng chẳng dính gì với tôi, há chẳng phải lấy người giả nói lời giả, sự là sự giả,

văn là văn giả ư? Nói chung người nó đã giả rồi thì không có gì là không giả". (Phù kí dĩ văn kiến đạo lí vi tâm hĩ, tắc sở ngôn giả giai văn kiến đạo lí cải ngôn, phi đồng tâm tự xuất chi ngôn dã. Ngôn tuy công, vu ngã hà dự, há phi dĩ giả nhân ngôn giả ngôn, nhi sự giả sự, văn giả văn hồ? cái kì nhân kí giả, tắc vô sở bất giả hĩ) (Như trên). Lý chí sở dĩ cho rằng nghĩa lí là giả, là vì ông lấy việc có từ tâm trẻ thơ mà ra hay không làm tiêu chuẩn để phân biệt đúng sai. Nghĩa lí có được là người ta lớn lên về sau làm ra, nó thấm nhuần càng nhiều thì tâm trẻ thơ mất đi cũng càng nhiều. Để tránh cho tâm trẻ thơ khỏi mất đi, Lý chí chủ trương không cần "học tập nhiều để biết nghĩa lí". Đứng về giác độ tiếp thụ tri thức mà xét, ông đã phạm sai lầm kiểu ăn bị nghẹn thì bỏ ăn luôn, vì không cần đến nghĩa lí mà bỏ luôn không cần học tập nữa; vì để duy trì tâm trẻ thơ không mất mát mà bài trừ luôn cả đạo lí nghe thấy nhìn thấy.

Lý Chí cho rằng tâm trẻ thơ vừa không dựa vào đạo lí nghe thấy nhìn thấy mà tồn tại, lại vừa đối lập với nghĩa lí nữa. Tư tưởng trước có chỗ giống với Thuyết lương tri của Vương Thủ Nhân, vì Thuyết Lương tri của Vương Thủ Nhân cũng "Không do nghe thấy nhìn thấy mà có"; tư tưởng sau thì là sự phê phán đối với Lí học, bất cứ Đạo học hay Tâm học đều gắn liền nghĩa lí với nhân tâm làm một, chỉ có điều Đạo học cho rằng tâm có lí, tâm và lí thông nhau, lí có thể được tâm nắm vững, còn Tâm học thì trực tiếp coi tâm và lí là một vật, cho rằng tâm túc lí, bản thể của tâm túc thiên lí. Lý Chí lấy cái tư riêng làm nội hàm của nhân tâm, tư riêng tất nhiên bài xích nghĩa lí, sự đối lập giữa cái tư riêng và nghĩa lí đã dẫn tới sự đối lập tâm trẻ thơ với tâm nghĩa lí. Lý Chí vừa mượn hình thức Thuyết lương tri Tâm học

Vương Thủ Nhân, cho rằng tâm trẻ thơ cũng giống như lương tri, đều không bắt nguồn từ nghe thấy nhìn thấy, mà là cái chủ quan tự sinh ra; song lại vừa vứt bỏ nội dung lương tri của tâm tức là thiên lí của Vương Thủ Nhân, cho rằng nghĩa lí là chướng ngại của tâm trẻ thơ. Vương Thủ Nhân lấy nghĩa lí làm nội hàm của lương tri, Lý Chí thì lấy tư riêng làm nội hàm của tâm. Tư tưởng của Lý Chí là sự vứt bỏ Tâm học Vương Thủ Nhân, là sự phê phán đối với Lí học dưới hình thức Tâm học.

Sự phát triển Học thuyết về tâm thời Minh chủ yếu biểu hiện ở sự dấy lên và lưu hành rộng rãi trào lưu tư tưởng Tâm học Lí chủ thể. Trần Hiến Chương, là người khai sáng Tâm học Lí chủ thể thời Minh, sự hình thành tư tưởng tâm học của ông đã trải qua quá trình từ Chu học đến Tĩnh tọa, từ Tĩnh tọa đến Tâm học. Tôn chỉ vị học của ông là tâm, lí hợp nhất; Tâm bao quát vũ trụ. Đặc điểm học thuật của ông là nhấn mạnh việc tĩnh tọa cầu ước, nuôi mầm của tâm thể, điều này có chỗ giống với tư tưởng Lục Cửu Uyên.

Trạm Nhược Thủy kế thừa và phát triển Tâm học Lí chủ thể của Trần Hiến Chương, lại chịu ảnh hưởng của Học thuyết về khí trong Triết học Lí khách thể của Trương Tải. Ông và Vương Thủ Nhân đồng thời đề xướng Tâm học, nhưng mỗi người lập ra môn phái riêng của mình, ai giữ tôn chỉ người ấy, trở thành hai Đại gia nổi tiếng vào thời kì giữa và cuối Triều Minh. Tâm học Lí chủ thể của hai ông Trạm Nhược Thủy và Vương Thủ Nhân về cơ bản có khuynh hướng đại để giống nhau, nhưng do trong Triết học Trạm Nhược Thủy đã dung nạp phạm trù khí, mà có khác nhau rõ rệt với Tâm học Vương Thủ Nhân.

Vương Thủ Nhân là người tập đại thành trào lưu tư tưởng Tâm học Lí chủ thể thời kì Tống Minh. Ông lấy lương tri làm bản thể của tâm, nhấn mạnh tác dụng năng động chủ quan của bản thể tâm, và đặt lương tri ngang bằng với tâm và lí. Tư tưởng tâm và lí không có khoảng cách, tâm và tính là một của ông vừa là sự kế thừa Tâm học Lục Cửu Uyên, vừa là sự hấp thu Học thuyết về tâm của Thiền Tông Phật giáo. Vương Thủ Nhân nhấn mạnh việc lấy tâm chủ thể làm tiêu chuẩn đúng sai, đặt uy quyền của các thánh nhân như Khổng Tử, Chu Hi dưới uy quyền của cái tâm, có tinh thần giải phong tư tưởng không mù quáng tin theo uy quyền cũ, khẳng định mạnh mẽ sự tự giác của cá tính. Điều này đã có ảnh hưởng rộng rãi, sâu sắc đến đời sau.

La Khâm Thuận và Vương Đình Tương đã kế thừa và phát triển Triết học Lí khách thể của Trương Tải, đã lần lượt tiến hành phê bình và thanh toán đối với Triết học Lí chủ thể Lục Vương và Triết học Lí tuyệt đối của Chu Hi. Lý Chí lấy cái tư riêng làm nội hàm của tâm thay cho nghĩa lí, việc phủ nhận đối với nghĩa lí, về khách quan đã gây ra tác dụng phá vỡ từ trong nội bộ nền móng của toàn bộ Lí học thời Tống Minh.

CHƯƠNG IX
TƯ TƯỞNG TÂM GIỮA THỜI MINH THANH

Lí học vào lúc khởi đầu xây dựng của các ông như Trình, Chu đã gặp phải sự chống đối về các mặt, nhưng do nó đã thích ứng với nhu cầu của nền chính trị tập trung quyền lực cao độ nên dần dần được xác định là triết học chính thống nhà quan, tinh thần cách tân ngay từ những ngày đầu vừa mới sáng lập cũng đã bị thay thế bởi ý chỉ ngự dụng (ý chỉ của nhà vua), nhưng lời ghi chép của Trình - Chu trở thành giáo điều mới. Vào giữa thời nhà Minh, những người như Vương Thủ Nhân đã cảm thấy có sự trống rỗng của Học thuyết Trình Chu, bắt đầu nêu lên Tâm học, coi lương tri của nhà mình là chuẩn tắc của lời nói và hành động, đã thực sự giải phóng được tư tưởng con người của cả một thời đại. Nhưng, chuẩn tắc của tâm cuối cùng có tính tùy ý, chủ quan rất lớn. Cho nên sau khi được truyền bá, Vương học lại trở thành việc bàn suông mới, thậm chí rơi vào sự "cuồng thiền kiểu quát mắng Phật tổ". Sự thay đổi triều đại từ nhà Minh sang nhà Thanh đã gây nên sự quan tâm sâu sắc về Lý học trong tầng lớp trí thức. Họ tiến hành tổng kết về mặt lý luận đối với lí học, đã dấy lên trào lưu tư tưởng phải xem xét lại nền văn hóa truyền thống, mà các đại diện chủ yếu trong các học giả đó, đại bộ phận sống ở vùng Giang Nam, cho nên tư tưởng của họ cũng đã phản ánh lợi ích và yêu cầu phát triển kinh tế hàng hóa ở vùng đó sau giữa thời Minh.

Tâm học thời Minh trong lĩnh vực triết học truyền thống đã phóng đại công dụng của tâm đến mức độ khá cao, làm cho sự phát triển của phạm trù tâm từng bước đi vào con đường chia rẽ. Vào giữa thời nhà Minh và nhà Thanh, một loạt học giả đau buồn vì mất nước đã quy kết sự biến đổi to lớn rung trời chuyển đất vào việc nói suông của Tâm học, họ bàn về tâm, muốn cố gắng bổ cứu cái sai lầm thời đại, đã trải qua một quá trình cải tạo Tâm học, thoát khỏi ảnh hưởng của Tâm học để đi đến việc phân tích đúng đắn phạm trù tâm, từ đó đã đẩy mạnh nó lên một bước phát triển. Lưu Tông Chu đã dung hòa Học thuyết của các nhà triết học Trình - Chu, Lục - Vương và Trương Tải v.v..., lấy việc hợp nhất tâm thể và tính thể để khắc phục sự trống rỗng của tâm và giúp cho khí nhập vào tâm, đã cải biến một phần nội dung Tâm học, bàn về Tâm không bàn về khí. Hoàng Tông Hi, một đệ tử của ông đã tiếp tục phát triển theo hướng đó, đã nêu ra sự hợp nhất ba phạm trù tâm, lí và khí. Vương Phu Chi, về cơ bản đã vứt bỏ hàm nghĩa bản thể của phạm trù tâm, và đã phân tích kỹ về công năng nhận thức luận của ông. Nhan Nguyên đề xướng ra việc học kết hợp lí luận với thực tiễn, phản đối việc khoanh tay nhìn người khác bàn về tâm, tính, mà nhấn mạnh thân và tâm phải hợp làm một, đặt lại ý thức chủ quan thần hóa và siêu việt hóa của các nhà Tâm học trên cơ sở đời thường Đới Chấn phê phán "ý kiến về tâm" của Trình, Chu, Lục, Vương bằng "Huyết khí tâm tri" (biết tâm bằng tâm huyết), đã thay đổi được mối quan hệ giữa tâm và vật một cách tương đối tốt. Sự phát triển của phạm trù tâm tiến thêm một bước vào con đường đúng đắn.

Từ sự phát triển của phạm trù tâm mà xem xét thì Học thuyết về tâm vào giữa thời nhà Minh và nhà Thanh đã là

sự cứu vãn, sửa chữa cái tệ nạn phổ biến của Tâm học thời Minh, lại là sự tổng kết về phạm trù tâm truyền thống, lý luận của nó đi theo hướng là tính siêu việt của tâm bị dần dần khắc phục và vứt bỏ, còn tính hiện thực của nó được nhấn mạnh lại một lần nữa. Nói một cách cụ thể, tức là nội hàm bản thể của phạm trù tâm có phần lu mờ đi, còn nhận thức luận của nó và ý nghĩa luân lí thì được trình bày và phát triển lên thêm một bước.

Tiết I. Học thuyết về tâm tính nhất thể của Lưu Tông Chu.

Lưu Tông Chu (1578 - 1645) là học trò của Hứa Phù Viễn, là đệ tử của Trạm Nhược Thủy, ông đã nhấn mạnh tâm là thể độc lập. Ông chủ trương hòa nhập tâm thể và tính thể làm một, quan niệm về tâm của ông khác với quan niệm của Dương Minh. Đệ Tử của ông là Hoàng Tông Hi nói: "Tiên sinh đây xây dựng việc học, thay đổi cả thảy ba lần: Lần đầu thì nghi ngờ, giữa thì tin, lần cuối cùng thì bàn luận, khó tránh khỏi không tiếc sức" ("Cái tiên sinh vu tân kiến chi học phàm tam biến. Thủy nhi nghi, trung nhi tin, chung nhi biện nan bất di dư lực" ("Tử Lưu Tử hành trạng", "Hoàng Lê Châu văn tập"). Ông đã có một số phê phán về Vương học, tuy thuộc về cuộc tranh luận nội bộ của Tâm học nhưng từ đó đã bộc lộ mâu thuẫn nội tại của Tâm học.

I - Khắp thế giới đều là tâm

Lưu Tông Chu có viết hai thiên là "Tâm luận" và "Nguyên tâm". Ông đã trình bày phân tích tương đối toàn diện về tâm. Ông cho rằng: Tư (suy nghĩ), lự (suy xét), niệm (nhớ), ý (ý nghĩ), dục (ham muốn) lí (đạo lí), tính (tính

chất), tình (tình cảm) thậm chí thiên địa vạn vật đều chứa trong tâm.

1) Bộ máy của tâm là suy nghĩ. Tâm có công năng nhận thức sự vật. Lưu Tông Chu nói: "Sức sống ở chỗ hư không, cho nên linh thiêng, còn tâm thì thống lĩnh vậy, sinh ra cái chủ của sự sống vậy. Nó thường tỉnh táo mà không mê muội, suy nghĩ là bộ máy của tâm vậy" ("Sinh khí trạch vu hư. Cố linh, như tâm kì thống dã, sinh sinh chi chủ dã. Kì thường tỉnh nhi bất muội giả, tư dã, tâm chi quan dã"). ("Nguyên tâm"), "Lưu Tử toàn thư", quyển 7, sau đây gọi tắt là "Toàn thư"). Con người sở dĩ là cái linh hồn của muôn vật là ở chỗ nó có cái tâm, mà tư duy thì là công năng cơ bản nhất của tâm. "Bộ máy của tâm là suy nghĩ, hễ nghĩ, không suy nghĩ thì bộ máy mất đi chức nghiệp của nó". ("Tâm chi quan tắc tư, nhất tức bất tư tắc quan thất kì chức"). ("Minh Nho học án. Trấp Sơn học án. Ngữ lục"). Ông khẳng định tác dụng của tâm là tư duy và thông soái của hoạt động nhận thức khác. Ông nói: "Tâm là nhất mà thôi, nhìn được cái vô hình thì gọi là sáng, cho nên sáng thì không có cái gì là không nhìn thấy; nghe được cái vô thanh, thì gọi là nghe thông (thính) cho nên thông thì không có cái gì là không nghe thấy; tư (suy nghĩ) được cái vô tư, thì gọi là duệ (nhìn sâu xa), cho nên duệ (nhìn sâu xa) thì không có cái gì là không thông suốt; lự (suy xét) được vào cái vô lự (không suy xét), có nghĩa là từ (trí tuệ, thông minh), cho nên đã trí thì không có cái gì là không biết". ("Tâm nhất nhi dĩ thị vu vô hình vị chi minh, cố minh vô bất kiến, thính vu vô thanh vị chi thông, cố thông vô bất văn; tư vu vô tư vị chi duệ, cố duệ vô bất thông; lự vu vô lự vị chi trí, cố trí vô bất trí"). ("Học ngôn hạ", "Toàn thư", quyển 12). Cái

tâm của con người không thể nhìn và nghe, cảm giác được hình tượng và âm thanh là công năng của tai mắt. Nhưng việc sử dụng tai mắt không tách rời sự suy nghĩ của tâm, không có tác dụng của tâm thì sẽ nhìn mà không thấy được, nghe mà không thấy được. Cho nên, tâm tuy không nhìn không nghe, nhưng sự sáng suốt của nó lại không có cái gì là không thấy, sự nghe được của nó lại không có cái gì là không nghe thấy điều đó đã khắc họa tác dụng quan trọng của tâm. Nhưng cách nói nhìn được cái vô hình, nghe được cái vô thanh thì đã lệch khỏi tình hình thực tế của nhận thức. Nhận thức hình dáng, âm thanh, sự vật, mà tâm đã có bắt nguồn từ cảm giác của tai mắt, không có tác dụng của hình dáng, âm thanh của khách thể đối với bộ máy cảm giác của chủ thể, thì chủ thể không có cách nào sinh ra nhận thức về hình dạng âm thanh. Còn tư (suy nghĩ) được cái vô tư (không nghĩ tới), lự (suy xét) được cái vô lự (không có suy xét), quan điểm này càng xuyên tạc tác dụng nhận thức của tâm một cách nghiêm trọng. Tâm là bộ máy tư duy. Nếu nó không suy nghĩ và không suy xét, thì nhận thức này chỉ có thể là trực giác hoặc là tri thức bẩm sinh.

Kết luận của Lưu Tông Chu đúng là như vậy. Ông cho rằng nhân tâm tuy vô tư vô lự (không có suy nghĩ và không có suy xét), nhưng lại không có cái gì là không biết, không có cái gì là không nắm. "Không biết đến biết, không suy nghĩ mà biết, không có khả năng đến có khả năng, không suy nghĩ mà có khả năng". "Không biết mà có biết, không có khả năng mà có khả năng, thì chỉ tâm mới làm được". ("Vô tri chi tri bất lự nhi tri. Vô năng chi năng bất lự nhi năng". "Vô tri nhi vô bất tri, vô năng nhi vô bất năng, kì duy tâm chi sở vi hồ!") ("Nhân phả", "Toàn thư". Quyển 1).

Đó rõ ràng là sự kế thừa Thuyết lương tri truyền thống. "Ngoài tâm ra không biết, cho nên nói là lương tri" ("Phúc khẩu thạch thần tiến sĩ", "Toàn thư", Quyển 19). Ông không hoàn toàn tán đồng quan điểm của Vương Thủ Nhân. Sự bất đồng giữa hai ông biểu hiện rõ nhất trên mối quan hệ giữa lương tri và tri kiến văn (biết những điều tai nghe mắt thấy). Vương Thủ Nhân nhấn mạnh "Lương tri không do kiến văn những điều mắt, mà có mà kiến văn thấy tai ngay, chẳng lẽ dùng cho lương tri. ("Lương tri bất do kiến văn nhi hữu, nhi kiến văn mạc phi lương tri chi dụng"). ("Truyền tập lục trong") là một chiều khẳng định tác dụng của lương tri đối với tri văn kiến (biết những điều tai nghe mắt thấy). Lưu Tông Chu thì cho rằng hai cái này có tác dụng tương hỗ "Lương tri và tri văn kiến đều là nhất trí. Lương tri sao lại tách rời được cái nghe thấy trông thấy (văn kiến)? Văn kiến sao lại tách rời được tâm linh?" ("Học ngôn hạ", "Toàn thư", quyển 12). Điều đó đã khẳng định nhận thức cấp thấp không thể tách rời được nhận thức cấp cao. Ông phản đối việc tách rời văn kiến và lương tri ra làm hai, và cho rằng, nó sẽ dẫn tới việc "coi văn kiến là cái bên ngoài", rơi vào "Đầu đề đàm tiếu của Thiền học" ("Luận ngữ học án", "Toàn thư", quyển 29). Ông kiên trì sự thống nhất giữa văn kiến và lương tri. "Biết cái biết học là lương tri" ("Học tri chi tri tức thị lương tri") ("Đại học tạp ngôn", "Toàn thư", quyển 38). Từ đó, ông đã phê phán quan điểm tách rời văn kiến và lương tri của Vương Thủ Nhân: "Văn Thành nói, "Văn kiến phi tri, lương tri vi tri; tiền lí phi hành, trí lương tri vi hành"... Nhiên tu tri lương tri chi tri, chính thị bất phế văn kiến, trí lương tri chi hành. Chính thị bất phế tiến lí". (Nghĩa là: Văn Thành nói: "Những điều mắt thấy tai nghe không phải là biết, mà lương tri là biết; Thực hiện không

phải là hành động, tập trung lương tri là hành động"... nhưng cần phải biết cái biết của lương tri, chính là không bỏ đi những điều mắt thấy tai nghe hành động tập trung lương tri chính là không bỏ đi việc thực hiện") ("Đại học cổ kí ước nghĩa", "Toàn tập", Quyển 38). Đó là muốn cố gắng uốn nắn những chỗ sai lầm về trọng tri khinh hành (coi trọng việc hiểu biết xem nhẹ việc thực hành) của Vương học.

Những khác dị đó chỉ là bên ngoài. Đã coi lương tri là nhận thức tiên nghiệm, về bản chất sẽ không thể tách rời tâm mà dựng lên một lá cờ khác. Lưu Tông Chu nói: "Giác ngộ chính là cái thể của tâm vậy". ("Giác giả tâm chi thể dã") ("Luận ngữ học án". "Toàn thư", Quyển 28). "Tâm chỉ là cái giác ngộ mà thôi") ("Phù tâm, giác nhi dĩ hĩ") ("Chúng học tạp giải", "Toàn thư". Quyển 6). "Giác" ở đây không phải là sự phản ánh ngoại vật, mà chỉ trực giác và chứng ngộ. Vì thế, tâm mới nghe được cái vô thanh, nhìn được cái vô hình, "Thông minh duệ trí đều là hiện tượng trong cái tâm hư này, còn tai mắt thì không như vậy, tai mắt chính là cửa sổ của sự thông minh, chứ không phải là bộ máy chuyên môn của nó vậy". ("Thông minh duệ trí giai thử tâm trung chi tượng, nhi nhĩ mục bất dự yên. Nhĩ mục giả, thông minh chi hộ dũ, nhi phi kì chuyên quan dã") ("Học ngôn hạ"), "Toàn thư". Quyển 12). Tri thức về sự vật của mọi người là cái vốn có trong tâm, tai mắt không cung cấp các tri thức ở ngoài tâm, mà chỉ là khai mở các cánh cửa của tri thức đó. Vì thế, ông phản đối việc một mực tìm sự hiểu biết hướng ra ngoài và nhấn mạnh" "Học giả căng thẳng ở việc hiểu biết cái tâm đó, thì toàn dựa vào điều nói trên giấy là không được, nếu không có được trước cái bản lĩnh

đó thì tuy hiểu biết được nhiều những thứ đồ cổ đấy, nhưng chỉ là thêm được nhiều thú lộn xộn, rối rắm linh tinh, chỉ là thêm được nhiều cái kiêu ngạo và tiếc rẻ (kiến lận)". ("Thánh học ngật khẩn tam quan", "Toàn thư". Quyển 4). Tri thức được từ bên ngoài không chỉ ở tâm biết không có ích, mà còn là phương hại cho tâm. Chỉ là "tâm hư của con người mà thôi, cứ sinh ra một phần tri thức đó thì tắc nghẽn một phần lí trời" ("Luận ngữ học án"), "Toàn thư", Quyển 29). Tâm hư tức là thông với lí, tri thức lại chỉ có thể trở thành cái nút cản trở cho việc tương thông giữa tâm và lí.

Nhận thức mà tâm đã có không phải là tác dụng tương hỗ của chủ thể và khách thể, mà là tự chứng ngộ, tự thể nghiệm của bản tâm. "Trừ tâm ra, có học gì hơn!" ("Chứng nhận xã ngữ lục", "Lưu Tử toàn thư di biên", Quyển 1). Đối tượng nhận thức được đặt một cách tiên nghiệm trong chủ thể nhận thức.

2/ Tâm chứa đựng vạn tượng, tạo ra vạn hữu. Tâm là bản thể của vạn vật trong vũ trụ. Phạm trù tâm của Lưu Tông Chu không những đặt nhận thức về khách thể vào trong tâm một cách tiên nghiệm, mà còn để cho thiên địa, vạn vật thực tại tồn tại trong tâm. "Thân ở trong thiên địa vạn vật; không phải có được cái riêng của ta. Tâm bao ở ngoài thiên địa vạn vật, không phải là giới hạn khả năng bằng một cái màng. Thông với thiên địa vạn vật là một cái tâm, càng không thể nói trong hay ngoài. Thể hiện thiên địa, vạn vật là một gốc, càng không có bản tâm có thể tìm kiếm" ("Thân tại thiên địa vạn vật chi trung, phi hữu ngã chi đắc tư. Tâm bao thiên địa vạn vật chi ngoại, phi nhất mục chi năng hựu. Thông thiên địa vạn vật vi nhất, cánh vô trung ngoại khả ngôn. Thể thiên địa vạn vật vi nhất bản,

cánh vô bản tâm khả mịch"). "Học ngôn thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Ông gọi đoạn nói này là "Thể nhận thân thiết pháp" (thể nhận được phép gần gũi), là nắm vững yếu lĩnh của tâm. Lưu Tông Chu đối với việc mọi người lấy máu thịt để hạn đĩnh tâm là không rõ ràng và ông đã trình bày rõ ba thứ tầng của tâm là:

Thứ nhất, tâm chứa đựng thiên địa, vạn vật vượt qua một ý thức cá thể mà bao quát cả vũ trụ. Lưu Tông Chu cho rằng, nếu "đặt tâm vào nơi một cái màng, mà để mất cái gọi là vũ trụ, cuối cùng coi tâm là cái tâm máu thịt, khô như vậy mà không linh thiêng, sao có cái kì diệu đời đời được?" ("Trí kì tâm vu nhất mạc chi địa, nhi di kì sở vị vũ trụ giả, tốt dĩ kì tâm vi huyết nhục chi tâm. Cảo yên nhi bất linh, hề hứa sinh sinh chi diệu tai?") ("Đáp Gia Thiện Lệnh", "Toàn thư", Quyển 19). Ông đã chịu ảnh hưởng "Tâm ta tức là vũ trụ" của Lục Cửu Uyên, kiên trì sự đồng nhất giữa vạn vật thiên địa với Tâm. Ông lại nói: "Mới thấy được có cái vạn vật thì không thân thiết, cần biết rằng khắp trong trời đất vốn không có cái gì gọi là vạn vật, vạn vật đều do ta mà có tên" ("Tài kiến đắc hữu cá vạn vật tiện bất thân thiết tu tri doanh thiên địa gian bản vô sở vị vạn vật giả, vạn vật giai nhân ngã nhi danh"). ("Hội lục", "Toàn thư", Quyển 13). Từ nhận thức luận mà xét, lời nói đó có tính hợp lí. Tách rời chủ thể, vạn vật chỉ là sự tồn tại của tự nhiên, do sự tham gia của chủ thể, chúng mới trở thành sự tồn tại của ta. Nhưng, Lưu Tông Chu quy kết nhận thức luận một cách sai lầm thành hiện tượng của bản thể luận, suy diễn tính chủ thể của nhận thức là tính chủ thể của tồn tại khách thể.

Thứ hai, thông thiên địa vạn vật là một cái tâm, tâm là cơ sở thống nhất thiên địa vạn vật. Vũ trụ tuy to lớn, muôn vật tuy nhiều trừ tâm ra không có vật nào khác". Cần biết cái thân này không phải là cái thân động vật bảy thước, khắp thế giới đều là cái tâm, khắp thế giới đều là cái thân vậy". ("Tu trì thử thân phi thất xích xoang tử, mãn thế giới giai tâm, mãn thế giới giai thân dã"). ("Dũ khai mĩ", "Toàn thư", Quyển 19). Sự tồn tại vật chất của chủ thể được trừu tượng thành tinh thần chứa đầy vũ trụ. "Đầy đủ những cái to lớn trong trời đất, đều là tâm ta vậy" ("Doanh thiên địa chi đại giả, giai ngô tâm dã") ("Chu dịch cổ văn sao", "Toàn thư", Quyển 32). Khắp thế giới đều là tâm, nó đầy đủ ở cả vũ trụ, trong vũ trụ, mọi sự tồn tại đều chẳng qua là nội dung của tâm. Khi giải thích về 8 điều mục trong "Đại học", ông nói: "Thống nhất lại mà nói, thì là tâm; phân tích ra mà nói thì là thiên hạ, quốc nước, gia nhà, thân, tâm, ý, tri, vật" ("Học ngôn thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Từ tính thống nhất- mà xem xét thì vũ trụ tức là tâm, khắp thế giới đều là tâm, từ tính đa dạng mà xem xét thì một tâm có thể phân ra tám ra vạn, vạn vật tuy mỗi thứ có khác nhau, nhưng chẳng qua cũng chỉ là sự biểu hiện không giống nhau của tâm. Lấy tâm để thống nhất tám mục, thực chất là lấy tâm để thống nhất cả một vũ trụ.

Thứ ba, thể thiên địa vạn vật là một gốc, tâm là bản chất chung và căn cứ tồn tại của thiên địa vạn vật. Lưu Tông Chu với con mắt của nhà triết học, ông đã phân tích thế giới, xác định một bản chất chung cho tất cả vạn vật đủ mọi loại. Bản chất này, ở Ngu đình gọi là trung, ở Chu tụng gọi là kính, ở Khổng môn, gọi là nhân (ái), ở hậu Nho gọi là thái cực, gọi là lí trời, gọi là lương tri, tất cả những

cái đó đều là tinh thần của cái tâm đó". ("Tốt Phúc Nguyên tiên sinh tập tự", "Toàn thư", Quyển 21). Từ chấp trung tam đại Đường Ngu đến lương tri thiên lí sau này, các bậc tiền triết, tiên thánh luôn tìm tòi bản chất của sự vật, cuối cùng quy kết về tâm. Ông chỉ ra, cái tâm của bản thể này có thể phân tích từ hai mặt. "Nói về khí của nó gọi là hư, nói về lí của nó gọi là vô, chí hư cho nên chứa dụng được vạn tượng, chí vô nên có thể tạo nên vạn hữu". ("Dĩ kì khí ngôn vi chi hư, dĩ kì lí ngôn vị chi vô, chí hư cố năng hàm vạn tượng, chí vô cố năng tạo vạn hữu"). ("Học ngôn trung", "Toàn thư", Quyển 11). Về mặt ý nghĩa của bản thể, lấy khi để nói tâm đó là kiến giải độc đáo của Lưu Tông Chu. Tâm chứa đựng lí và khí, không những bao quát, mà còn sáng tạo ra muôn vật, điều này đã phản ánh khuynh hướng tư tưởng của các phái lí học tổng hợp. Nhưng ông vẫn nặng về nhấn mạnh tâm là bản thể của vũ trụ vạn vật, ông tán đồng quan điểm "có sự bắt đầu của ta sau mới có sự bắt đầu của thiên địa vạn vật. Có sự kết thúc của ta. Sau đó mới có sự kết thúc của thiên địa vạn vật", và ông đã trình bày rõ thêm một bước: "Nhưng có thể nói có sự bắt đầu của tâm ta, sau đó mới có sự bắt đầu đầy đủ của tất cả thiên địa vạn vật tham dự vào. Có sự kết thúc của tâm ta mà có sự kết thúc đầy đủ của tất cả thiên địa vạn vật tham dự vào" ("Đản khả viết hữu ngô tâm chi thủy nhi thiên địa vạn vật dữ chi câu thủy, hữu ngô tâm chi chung nhi thiên địa vạn vật dữ chi câu chung") ("Vấn đáp". "Toàn Thư". Quyển 9). Một chữ "câu" (tất cả), điểm ra sự đồng nhất giữa tâm và thiên địa vạn vật, tâm là căn cứ tồn tại của trời đất vạn vật. Đó là kết luận tất nhiên được rút ra một cách lôgích từ kết cấu nội hàm tâm bao thiên địa vạn vật - thông thiên địa vạn vật - thể thiên địa vạn vật. Vì thế,

trong một bài thơ "Hòa Trần kì Đình trung hàn", ông viết rằng: "Vũ trụ tuy to lớn như thế, kết thúc chỉ bằng cái tâm một tấc". Tâm túc là bản chất và căn cứ của thiên địa - vạn vật.

Rõ ràng, cái tâm bản thể có thể sáng tạo này không phải là cái tâm máu thịt. Lưu Tông Chu nói: "Tâm của con người có kích thước bằng cái tai, mà trong rỗng thông suốt bốn phía, có cái tượng của thái hư" ("Nhân tâm kính thốn nhữ như không trung tứ đạt, hữu thái hư chi tượng") ("Học ngôn trung", "Toàn thư", Quyển 11). Tâm không giới hạn ở một cục máu thịt, nó có tính siêu việt, là hư thể không có cái gì là không có, không có cái gì là không sáng tạo ra. "Tâm thư mà thôi, chỉ có hư thôi nên linh thiêng, chỉ có linh thiêng cho nên ứng được". ("Tâm hư nhi dĩ hĩ, duy hư cố linh, duy linh cố ứng") ("Hội lục", "Toàn thư", Quyển 13). Tâm cao hơn thực thể vật chất, tức ở chỗ nó không chịu sự hạn chế bởi thời gian và không gian cụ thể, mà có thể đều dung nạp được hình tượng của thiên địa vạn vật vào bản thân. Nhưng, ông không chú ý tới sự khác nhau giữa hình tượng của sự vật và cái chất bản thân của sự vật mà con người đã cảm thụ được, mà đã phóng đại sự đồng nhất của hai cái đó, đã coi hình tượng cảm thụ là bản thân, sự vật. Thế là, cái tâm này không phải là cái tâm máu thịt, mà là thực thể tinh thần vượt qua mọi thực thể vật chất và thuộc về sự tồn tại của khái niệm.

3) Thể của tâm vô thiện mà chí thiện. Tâm bản thể chứa đựng vạn tượng và sáng tạo ra vạn hữu tỏa chiếu ra xã hội loài người, liền biểu hiện ra thành căn cứ của con người sở dĩ là con người thành một tinh thần luân lí thuần túy chí thiện. Lưu Tông Chu sáng lập ra chứng nhân xã, xây dựng

ra viện cấp giấy chứng nhận. "Mục đích chủ yếu của việc chứng nhân" được lập ra, đó chính chỉ là để nhấn mạnh "chứng thực nó sở dĩ là con người, chứng thực nó sở dĩ là cái tâm mà thôi" ("Chứng kì sở dĩ vi nhân giả, chứng kì sở dĩ vi tâm nhi dĩ"). ("Nhân phả", "Toàn thư", Quyển 1). Tâm là cái gốc của con người, tức là cái tâm nhân nghĩa lễ trí. Ông nói: "Nhân ái không phải là cái gì khác, mà là cái tâm trắc ẩn vậy; Nghĩa không phải là cái gì khác, mà là cái tâm xấu hổ và căm ghét vậy; Lễ không phải là cái gì khác, mã là cái tâm khiêm tốn từ chối; trí không phải là cái gì khác, mà là cái cái tâm phải trái vậy". ("Nguyên tính", "Toàn thư", Quyển 7). Cái nguyên tắc đạo đức đó không phải chuyển tải từ bên ngoài đến, mà đều là "thiên tắc nguyên tắc vốn có) tự nhiên của tâm ta" ("Chứng nhân xã ngữ lục", "Lưu Tử toàn thư di biên", Quyển 1). Ở Lưu Tông Chu xem ra, bản tâm của con người thực ra không phải là quy phạm hành vi ngoại tại, không có cách gì nhận xét đánh giá bằng phương thức nhận xét đánh giá về đạo đức hiện thành, có thể nói là vô thiên vô ác, nhưng lại là "cái mà tự đến" của đạo đức hiện thành từ bản chất, nó quy định các hành vi của con người trong đó một số cái này thì thuộc về cái thiện, một số cái lí thì thuộc về cái ác. "Tâm vô thiện ác, mà chỉ riêng có một điểm tri là biết được thiện, biết được ác". ("Tâm vô thiện ác, nhi nhất điểm độc tri, tri thiện tri ác") ("Học ngôn thượng", "Toàn thư". Quyển 10). "Cái vô thiện mà lại chí thiện đó là thể của tâm vậy". ("Nhân phả", "Toàn thư", Quyển 1). Tâm thiện ác, nhưng lại là cái gốc của thiện và ác. Vì thế, nó có bản thể cao nhất là thiện, đó là tinh thần luân lí thuần túy, là cái mà người người vốn có. "Nói chung con người đều có cái tâm đúng, cái mà trời dựa vào cái ta vốn là như vậy" ("Cái nhân giai hữu thị tâm

dã, thiên chi sở dự ngã giả bản như thị") ("Trọng Khắc Dương Minh tiên sinh truyền tập lục tự", "Toàn thư", Quyển 21). Tinh thần luân lí được quy định là sự tồn tại tiên nghiệm. Tâm từ sau khi vượt ra ngoài có thể con người, bị treo ở tầng đỉnh cao nhất của kết cấu vũ trụ, khi nó trở về với cơ thể con người, vẫn có mang tính siêu việt, trở thành chúa tể của cơ thể con người.

II - Tâm tính nhất thể (Tâm và tính thống nhất một khối).

Lưu Tông Chu coi tâm là trung tâm, đã cấu trúc ra hệ thống triết học của ông. Tư tưởng của ông không giống với Tâm học Dương Minh ở chỗ tâm của ông với vật, lí, tinh v.v.. Có tính nhất thể và với khí có quan hệ không thể tách rời. Tâm khắc phục sự ràng buộc của khí, bên ngoài hóa thành vật khách thể, điều độ trật tự của vũ trụ, bên trong ngưng lại thành bản tính của chủ thể.

1) Tâm coi vật là thể, vật trụ đứng không tách rời tâm. Tâm có hàm nghĩa nhận thức và bản thể, nó với vật cũng tương ứng có mối quan hệ hai tầng khác nhau. Nói về ý nghĩa của nhận thức luận, tâm không thể tách rời sự vật. Lưu Tông Chu nói: "Tâm coi vật là thể, tách rời vật thì không có tri (hiểu biết). Nay muốn tách rời vật để tìm lấy tri (hiểu biết) thì đó là cái mà Trương Tử gọi là tìm gương phản chiếu để soi vậy". ("Học ngôn thượng". "Toàn thư", Quyển 10) Tri của tâm là nhận thức đối với khách thể, đã tách rời đối tượng khách thể thì không có cách gì tưởng tượng được sự tồn tại của nhận thức cũng như không có sự khúc xạ của tia sáng của vật thể, thì trong gương sẽ không có hình ảnh. Vì thế, ông phản đối việc tách rời vật để tìm

tri (sự hiểu biết), và chủ trương đến với vật để tìm tâm. Khi đến với vật để tìm tâm thì vật chưa từng ở ngoài vậy, mà tri (hiểu biết) chưa từng ở bên trong vậy, đã tiếp xúc để tìm hiểu rồi tới được". ("Tức vật dĩ cầu tâm tắc vật vị thường ngoại dã, nhi tri vị thường nội dã, tức các nhi tức tri hĩ"). ("Dữ Vương Hoằng Đài niên hữu", "Toàn thư", Quyển 19). Khách thể phản ánh ở chủ thể, chủ thể giống như vậy cũng phản ánh thuộc tính và công năng của mình lên trên khách thể, hai cái này dựa vào nhau. Nhưng, quan điểm cho là vật không ở ngoài trị (hiểu biết), không ở bên trong, có khuynh hướng lẫn lộn giới hạn giữa tâm và vật. Nhận thức về khách thể tuy đã có dấu ấn của chủ thể, nhưng vật cuối cùng là sự tồn tại ngoại tại: Nhận thức của chủ thể là sự phản ánh của khách thể, nhưng rút cuộc nó là thuộc tính của chủ thể. Tâm và vật lại có sự khác nhau giữa trong và ngoài một cách xác thực, coi nhẹ sự sách nhau này chỉ có thể đem lại sự hỗn loạn lộn xộn về lí luận.

Lưu Tông Chu, một mặt thừa nhận tâm không tách rời vật, coi vật là thể, cho nên có thể phủ định quan điểm "Lương tri không do những điều mắt thấy tai nghe mà có" của Vương Thủ Nhân và nhấn mạnh lương tri không tách rời những điều mắt thấy tai nghe (kiến văn) được. Mặt khác, do lẫn lộn sự khác biệt trong và ngoài của tâm và vật, làm cho ông cuối cùng coi nhận thức là cái tự nhận thức và thể nghiệm của tâm. "Tìm hiểu về vật là tìm hiểu cái vật phản thân của nó" ("Cách vật tức cách kì phản thân chi vật). ("Đại học cổ kí ước nghĩa), "Toàn thư", quyển 38), vật không ở bên ngoài, chỉ cần quay lại để tự tìm lấy, tri (hiểu biết) không ở bên trong, tâm không phải tách rời vật mà có.

Về ý nghĩa của bản thể luận, tâm và vật cũng dựa vào nhau, tác thành lẫn nhau (tương ý tương thành). Tâm là bản thể của vật, vật không thể tồn tại tách rời tâm; tâm lại không phải là một cục máu thịt, không thể tồn tại một mình mà tách rời vật. Nói về quan hệ bản chất nhất thì tâm quyết định vật. "Vật có khi nào mà lại tách rời tâm được ư?" ("Học ngôn thượng". "Toàn thư". Quyển 10). Vật tồn tại trong tâm, là vật sáng tạo của tâm. "Vạn vật đều do ta mà có tên" ("Hội lục", "Toàn thư". Quyển 13). Ông nhấn mạnh tâm không có trong ngoài, thể hiện thiên địa vạn vật là một gốc, vì thế mà tâm thực ra không bị giới hạn ở trong mấy tấc vuông cái mà ta suy nghĩ cố nhiên là tâm, giống như thiên địa vạn vật là bản tâm của ta. Tâm là bản chất chung của vũ trụ, là cơ sở thống nhất. Đó là thuyết "tâm vật hợp nhất" của ông. Từ đó, Lưu Tông Chu đã không đồng ý "Tìm vật trước tiên" "lệch về bên trong mà quên bên ngoài", làm cho "tâm là tâm của mình, vật là vật của mình" (Tâm tự tâm, vật tự vật) ("Dữ Vương Hoằng đài niên hữu", "Toàn thư". Quyển 19). Lí luận tâm và vật tách rời nhau, ông cũng không đồng ý với kiến giải tách rời tâm để theo vật", làm cho bản tâm của nó ở ngoài vật", mà lại chủ trương dùng bản tâm để nắm vững bản chất chung của thiên địa vạn vật. "Đại học" nói vật có gốc có ngọn, một cái là cái gốc vậy, nêu lên cái gốc của nó rồi đến lượt cái ngọn". ("Chứng nhân xã ngữ lục", "Lưu Tử toàn thư di biên", Quyển 1). Cái gốc của vật là chỉ cái tâm độc thể. "Cái độc ở đây là nơi thân cất giữ, đó là cái gốc của vật vậy" ("Độc giả, tàng thân chi địa, vật chi bản dã) ("Đại học cổ kí ước nghĩa", "Toàn thư", Quyển 38). Cơ sở và căn cứ của Tâm và vật hợp nhất là cái tâm vốn có của con người.

2) Lí đầy đủ trong thiên địa vạn vật, đều là cái lí của tâm. Xuất phát từ Tâm học của Dương Minh, sự tranh chấp giữa Phái lí học chủ thể và Phái lí học tuyệt đối, rồi sau đó tiếp đến Chu - Lục sôi nổi chưa bao giờ có. Lưu Tông Chu biểu hiện ra khuynh hướng điều hòa hai học phái. Một mặt, ông coi người truyền bá Tâm học vẫn là hạn định lí ở trong tâm, và nhấn mạnh tính chủ thể của lí. "Thiên hạ không có cái lí ngoài tâm". ("Hỏi đáp", "Toàn thư", Quyển 9). Ông cho rằng nhân tâm có cả lí và có cả khí, lí là một bộ phận của tâm, nói một cách cụ thể, là biểu hiện của tác dụng và công năng điều tiết trật tự vận động biến hóa của thiên địa vạn vật của tâm. "Lí khắp trong trời đất chỉ là cái lí âm dương này, chúng đều là tâm ta soạn ra cả" ("Luận ngũ học án", "Toàn thư", Quyển 29). Lí là quy luật vận động biến hóa của sự vật, bản thân sự vật coi tâm là cái gốc, là vật sáng tạo của tâm. Tiền đề này đã hạn chế lí không thể vượt ra ngoài phạm vi của tâm. Cho nên nói 'Lí có khắp ở trong trời đất, đều là cái lí của tâm ta". ("Chu Dịch cổ văn sao", "Toàn thư", Quyển 34). Lí là dạng thức, là trật tự tồn tại với vận động. Mặt khác, Lưu Tông Chu lại không phủ định ý nghĩa bản thể của lí, trên một mức độ nhất định, ông thừa nhận tính tuyệt đối của lí và nêu ra "Khắp trong trời đất chỉ là cái lí này". ("Minh Nho học án", "Trấp Sơn học án. Lai học vấn đáp"). Để điều hòa sự xung đột giữa hai cái đó, ông coi tâm là thực chất của lí, tâm bản (gốc của tâm) cũng tức là lí bản (gốc của lí). "Lí không có trong và ngoài, mà tâm là cái gốc của nó vậy". ("Nguyên chỉ", "Toàn thư", Quyển 7). Tâm và lí có tính đồng nhất về căn bản, tách rời tâm sẽ không có lí, tách rời lí sẽ không có tâm. "Nhân tâm mới đầu chỉ có một con đường lí trời" ("Dữ dĩ kiến", 3, "Toàn thư". Quyển 19). "Từ bản thể mà nói thì đó là tên

gọi khác của lí trời". ("Tâm Lạc thuyết", "Toàn thư", Quyển 8). Nhìn tâm từ lí, thì lí không có trong ngoài mà tâm là cái gốc của lí; Nhìn lí từ tâm thì "Tâm không có trong ngoài, nó trọn vẹn không phải là chỗ trong ngoài, tức lí trời vậy" ("Học ngôn thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Tâm nhờ vào lí để sáng tạo ra vạn hữu, lí nhờ vào tâm để thông suốt với vũ trụ. "Tâm sở dĩ là tâm, chính là lí vậy. Tâm thông có không và tắc, lí có thông và tắc vậy. Lí tuy có ở một nguồn gốc, nhưng thực tế rải ra trong thiên hạ". ("Khai tâm trát kí tự", "Toàn thư", Quyển 21). Trong sự lưu hành của tâm lí có khắp ở trong vũ trụ, vạn vật. Tâm và lí dựa vào nhau giúp đỡ nhau mà tồn tại, cùng là bản chất.

3) Thể của tính (tính thể). Quan hệ giữa tâm và tính là sự phản ánh quan hệ của tâm và lí trên cơ thể con người, hai cái này có tính nhất trí. Lưu Tông Chu đầu tiên khẳng định tâm có tác dụng quyết định đối với tính. "Cái tính này có cái tên gọi là nhờ có tâm vậy. Khắp trong trời đất là một tính vậy, mà ở con người thì chuyên nói bằng tâm, tính chính là cái tính của tâm vậy". Cái sở đồng nhiên của tâm chính là lí vậy, cái sinh ra và có cái lí đó gọi là tính, "không phải tính là lí của tâm vậy". (Phù tính nhân tâm nhi minh giả dã. Doanh thiên địa gian nhất tính dã, nhi tại nhân tắc chuyên dĩ tâm ngôn, tính giả, tâm chi tính dã. Tâm chi sở đồng nhiên giả lí dã, sinh nhi hữu thử lí chi vị tính phi tính vi tâm chi lí dã) ("Nguyên tính", "Toàn thư". Quyển 7). Tính có phân ra rộng và hẹp, nói về con người là chỉ cái bản tính của tâm, tức là bản chất chung mà người người đều có. Ông định nghĩa tính là cái cộng đồng giữa tâm và lí của con người trời sinh ra đã có, chứ không thể đơn giản nói tính tức là lí của tâm được. Nhưng điều đó thực ra không biểu hiện rõ Lưu Tông Chu không đồng ý với mệnh đề tính

là lí của tâm. Ông cho rằng, tính là bản tính của tâm, lí là thực chất của tâm, ba cái này về bản chất là đồng nhất. "Thiên hạ không có tính ngoài tâm, chỉ riêng thiên hạ mới không có tính ngoài tâm cho nên thiên hạ không có lí ngoài tâm vậy". ("Nguyên học", "Toàn thư". Quyển 7). Lí là lí của tâm, lại là quy định của tính. "Tính chính là cái lí của tâm tâm nói bằng khí, mà tính là cái mạch lạc trật tự của nó vậy". (Tính giả tâm chi lí, tâm dĩ khí ngôn, nhi tính kì điều lí dã) ("Phúc thẩm thần Thạch Thần tiến sĩ", "Toàn thư". Quyển 19). Tâm có lí có khí, khí chính là cái người và vật đều có, điều đó chỉ ra tính chính là cái đã cho thấy rõ cái lí mà chỉ có loài người mới có. "Nguyên Tính" nói "Không phải tính là lí của tâm", bản ý của nó là ở chỗ nổi bật lên tính trực tiếp của mối quan hệ giữa tâm và tính. Ông cho rằng, tính là tính của tâm, lí là lí của tâm, cả tính và lí đều là cái mà tâm vốn có. Nếu coi lí là tính mà xem nhẹ coi tâm là tính, thì hiểm một điều là lại đem chia tâm và tính ra làm hai. "Nếu nói tâm chỉ là một vật thôi, được cái lí của tính để cất giữ nó mà về sau linh thiêng, thì tâm đến với tính dứt khoát không thể là một vật rồi". (Như vị tâm đản nhất vật dĩ, đặc tính chi lí dĩ trữ chi nhi hậu linh, tắc tâm chi dữ tính, đoán nhiên bất năng vi nhất vật hĩ) ("Nguyên tính", "Toàn Thư", Quyển 7). Tâm và tính đồng nhất, tính tức lí, lí của tính tức lí của tâm, là cái vốn có của bản tâm. Xuất phát từ tâm tính hợp nhất, ông phản đối nói tính ngoài tâm và kiên trì ý kiến cho rằng giữa hai cái này không có khâu trung gian, coi tính là lí của tâm, không bằng trực tiếp coi tính là tính của tâm.

Tính có được là nhờ có tâm, tâm quyết định tính, mà tính được coi là bản chất của tâm, lại có tác dụng hạn chế rất lớn đối với tâm và quy định thực chất của tâm. "Khắp

trong trời đất đều là đạo vậy, mà cái thống soái không phải ngoại tâm, con người sở dĩ là cái tâm, chính là cái tính mà thôi" (Doanh thiên địa gian giai đoạn dã, nhi thống chi giả bất ngoại hồ nhân tâm, nhân chi sở dĩ vi tâm giả, tính nhi dĩ hĩ) ("Trung Dung thủ chương thuyết", "Toàn thư", Quyển 8). Lưu Tông Chu lấy tâm thống soái tính, còn lấy cái vị phát và cái dĩ phát của độc thể để trình bày, phân tích mối quan hệ giữa tâm và tính". Độc là hư vị, nhìn từ tính thể thì nói là không thấy không rõ, đó là cái tư lự (suy xét) chưa bắt đầu, quỷ thần không biết thời gian vậy; Nhìn từ tâm thể thì nói là 10 mắt 10 tay, cái tư lự (suy xét) đã bắt đầu, tâm ta đã biết một mình thời gian rồi, nhưng tính thể túc là thấy được từ trong tâm thể". (Độc thị hư vị tòng tính thể khán lại, tắc viết mạc kiến mạc hiển, thị tư lự vị khởi, quỉ thần mạc tri thời dã; tòng tâm thể khán lai, tắc viết thập mục thập thủ, tư lự kí khởi, ngô tâm độc tri thời dã, nhiên tính thể tức tại tâm thể trung khán xuất) ("Học ngôn Thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Tư lự (suy xét) chưa bắt đầu là tính thể, đã bắt đầu là tâm thể. Tính thể là cái thực chất của độc thể, tâm thể thì là biểu trưng của nó, tâm tính gắn liền với nhau chặt chẽ, không thể chia cắt; Tâm thể phát sinh ra từ tính thể, tính thể biểu hiện ra từ tâm thể. Sự thống nhất của hai cái này là độc thể của bản tâm. Quan hệ ẩn hiện của tâm và tính thực ra không nói rõ tính quyết định tâm trên thực tế, tâm không có trong ngoài, cái gọi là hiện ẩn chỉ là hiện ẩn của tâm, không phải là có một cái tính khác tồn tại tách rời tâm.

4) Tâm và khí. Một trong những đặc điểm quan trọng của sự bất đồng của Lưu Tông Chu với Vương học, là ông đã đưa khí vào trong quy định của tâm, và khẳng định khí là nguồn gốc của vạn vật. "Khắp trong trời đất coi là một

khí vậy, khí tức là lí vậy. Trời có nó mới là trời, đất có nó mới là đất, người và vật có nó mới là người và vật, mà chỉ có một vậy". ("Doanh thiên địa gian nhất khí dã, khí tức lí dã. Thiên đắc chi dĩ vi thiên, địa đắc chi dĩ vi địa, nhân vật đắc chi dĩ vi nhân vật, nhất dã") ("Học ngôn trung", "Toàn thư", Quyển 11). Trực tiếp coi khí là bản thể vũ trụ. Về ý nghĩa này, tâm tức khí, "nhân tâm chỉ là một khí mà thôi". ("Hội lục", "Toàn thư", Quyển 13). Ông cho rằng, tâm có thể lấy khí để khảo sát, cũng có thể lấy lí để phân tích, tâm bao hàm lí và khí, khí là nội dung của tâm. Nhưng tâm tuyệt đối không giới hạn ở khí về bản chất, tâm không phải là một cục máu thịt, nó vượt qua khí và trở thành thực thể tinh thần thông suốt thiên địa vạn vật. Cái mà theo ý xằng bậy của nó cho là tính, chính là cái tâm này như vậy, còn cái mà nó nhận định cho là tâm thì lại không phải là tâm, là thuộc về huyết khí vậy". ("Hướng chi vọng ý dĩ vi tính giả, nguyên lai tức thử tâm thị; nhi kì nhận định dĩ vi tâm giả, phi tâm dã, huyết khí chi thuộc dã"). ("Nguyên học". "Toàn thư", Quyển 7). Tâm lại cao hơn khí.

Lưu Tông Chu đưa cả bản thể của tâm và khí vào trong hệ thống triết học của mình, ông cần phải làm một thuyết minh nào đó để điều hòa. Ông cho rằng, khi là lưu hành, tâm là chúa tể của lưu hành. "Nhất âm nhất dương chuyên từ trong nhân tâm chỉ ra cái kì diệu của một khí lưu hành không ngừng, mà được cái đạo thể như vậy". ("Chu Dịch cổ văn sao", "Toàn thư", Quyển 34). Cái đạo thể này là sự dung hợp và thống nhất của ba cái tâm, khí và lí mà coi tâm là cái gốc của nó. "Khắp trong trời đất chỉ có cái lí âm dương này, nó đều là cái mà tâm ta soạn ra". ("Luận ngữ học án", "Toàn thư", Quyển 29). Nói một cách khái quát,

sự vận động biến hóa lưu hành không ngừng của khí sinh ra thành muôn vật, tâm là chúa tể là sức sống của khí, lí là cái mạch lạc và trật tự của nó, ba cái này dung hòa làm một, không thể phân tích đối xứ. Tính tổng hợp này chính là đặc điểm Triết học của Lưu Tông Chu, đồng thời cũng đặt địa vị quan trọng của ông trong lịch sử phát triển tư tưởng.

III - Nhân tâm (tâm người) và đạo tâm (tâm đạo) hợp nhất.

Lưu Tông Chu kiên trì quan điểm tâm không có trong ngoài và tuyên bố quan điểm của mình không giống với Học thuyết về tâm của Phật giáo. Ông nói: "Nhà Phật không có tâm, của nó nên không thể không thiên địa, vật là tâm. Vật không có vật của nó, nên không thể không coi tâm là thiên địa vạn vật. Đúng như hóa trong gương, dụng không có dụng của nó, thể không phải là thể của nó. ("Minh Nho học án. Trấp sơn học án. Hội ngư). Nhà Phật coi tâm và vật là hư ảo. Nho gia ta coi tâm và vật là cái thực tồn (cái thực tế tồn tại). Ông nêu lên thông suốt thiên địa vạn vật là nhất tâm (một tâm), và nhấn mạnh sự hợp nhất giữa tâm đạo (đạo tâm) và tâm người (nhân tâm). Một hệ của Trình - Chu có khuynh hướng đối lập hai cái này. Vương Thủ Nhân thì coi tâm đạo (đạo tâm) và tâm người (nhân tâm) là một tâm. "Tâm là một vậy, không có lẫn với nhân dục gọi là tâm đạo (đạo tâm), lẫn với nhân ngụy gọi là tâm người (nhân tâm)". ("Truyền tập lục thượng"). Lưu Tông Chu cho rằng, Vương Thủ Nhân tuy coi tâm là một tâm, nhưng "theo cái cũ thì cũng chỉ là thấy Trình Chu thôi". Ông nói: "Mạnh Tử nói: "Nhân (ái), là nhân tâm vậy", nhân tâm thì lại là nhân tâm của nhân tâm vậy", đạo tâm tức là

chữ nhân. Lấy đó để suy nghĩ, thì nó là một hay là hai? Nhân tâm vốn chỉ là cái tâm của con người. Như thế nào thì nói ông ấy là nguỵ tâm, là dục tâm?" (Mạnh Tử viết, "Nhân, nhân tâm dã", nhân tâm tiện thị "Nhân tâm dã" chi nhân tâm, đạo tâm tức thị nhân tư. Dĩ thử tư chi, thị nhất thị nhị? Nhân tâm bản chỉ thị nhân chị tâm, như hà thuyết tha thị nguỵ tâm, dục tâm). ("Dương Minh truyền tín lục". 3, "Lưu Tử toàn thư di biên". Quyển 13). Nhân tâm tức là đạo tâm, hai cái này về bản chất chỉ là một tâm, lấy cái công cái tư, cái thành thật cái giả dối để phân biệt nhân tâm và đạo tâm, như vậy là đã đem đối lập cái tâm thống nhất rồi.

Nhân tâm và đạo tâm là một mà không phải là hai, vì sao có tên gọi khác nhau? Lưu Tông Chu cho rằng, hai cái này là hai mặt khác nhau của tâm. "Tâm là một vậy, người theo hình nhi hạ gọi nó là người, người theo hình nhi thượng gọi nó là đạo. Nhân tâm dễ bị chìm và sa đà (nên chỉ có nguy; đạo tâm khó nổi, nên chỉ có tinh vi. Đạo và khí (khí cụ) vốn không tách rời nhau, cái nguy hợp với cái tinh vi mà nguy, cái tinh vi hợp với cái nguy mà tinh vi, hai vật là một thể. Hợp nhân và đạo để nói tâm, mà cái kì diệu của tâm bắt đầu thấy, nó tàng trữ mà bắt đầu hết" ("Luân ngữ học án", "Toàn thư", quyển 30). Cái có hình chất là nhân tâm, cái vô hình chất là nhân đạo, hai cái này hợp làm một, không phải là hai. Một mặt, đạo tâm không tách rời nhân tâm, con người chỉ có một tâm, ngoài cái tâm này ra không có cái tâm nào khác. "Tách rời ra thì nhân tâm không có cái đạo tâm nào khác". ("Hội lục", "Toàn thư", Quyển 13). Đạo tâm tinh vi mà không rõ, chỉ có thể thông qua nhân

tâm mà hiện rõ ra. "Đạo tâm, tức là thấy được từ trong nhân tâm". ("Học ngôn thống". "Toàn thư", Quyển 10). "Sở tại của thiên mệnh, tức sở tại của nhân tâm; sở tại của nhân tâm, tức sở tại của đạo tâm". ("Thiên mệnh chương thuyết", "Toàn thư", Quyển 8). Đạo tâm không phải là lí trời và lương tri ở ngoài nhân tâm, mà là cái đạo vốn có trong tâm cho nên gọi là đạo tâm. "Đạo nó sinh ra ở tâm"? Đúng như vậy, gọi là đạo tâm" (Đạo kì sinh vu tâm hồ? Thị vị đạo tâm) ("Nguyên chỉ", "Toàn thư", Quyển 7). Nếu cho rằng nhân tâm và đạo tâm có nguồn gốc khác nhau, hoặc phân nó ra để lí dục, thì sai lầm lớn và đặc biệt sai. Mặt khác, nhân tâm càng không thể tách rời đạo tâm, nó là tác dụng và là biểu hiện của đạo tâm, đạo tâm là cái gốc của nhân tâm. "Tâm chỉ có nhân tâm, mà đạo tâm lại chính là con người sở dĩ là cái tâm vậy". (Tâm chỉ hữu nhân tâm, nhi đạo tâm giả, nhân chi sở dĩ vi tâm dã) ("Minh Nho học án Trấp sơn học án. Hội ngữ") "Đạo tâm là cái tâm sở dĩ là tâm vậy" ("Vấn đáp", "Toàn thư". Quyển 9). Đạo tâm là cái gốc của hình nhi thượng, nhân tâm là cái ngọn của hình nhi hạ, đạo tâm được biểu hiện thông qua nhân tâm, nhân tâm coi đạo tâm là cái gốc, không có nhân tâm, thì đạo tâm giống với hư vô, không khác gì với cái tâm của nhà Phật cả. Không có đạo tâm thì nhân tâm dừng lại ở máu thịt, giống như cái tâm của cầm thú. Cho nên Lưu Tông Chu nói: "Lí tức là lí của khí, dứt khoát không ở trước khí, không ở ngoài khí, biết cái đó thì biết được đạo tâm tức là bản tâm của nhân tâm". ("Học ngôn trung", "Toàn thư", Quyển 11). Lí và khí, lí tính và cảm tính, tâm trừu tượng và tâm cụ thể hợp làm một, chứ không phải là hai.

IV. Độc thể (nhận thức riêng) với thành thật và cẩn thận riêng mình.

(Độc thể thành ý thận độc)

Lưu Tông Chu đặt thiên địa vạn vật vào trong tâm, khi nhận thức được khách thể, đồng thời có nghĩa là nắm vững được cái tâm chủ thể vì thế mà, ông nhấn mạnh sự nhất trí giữa bản thể và công phu, giữa nhận thức và tu dưỡng. Ông nêu ra "Đến với bản thể, tức là công phu" ("tức bản thể tức công phu") và ông coi lòng thành thật và sự cẩn thận riêng mình trong cuốn "Đại học" và "Trung dung" là phương pháp căn bản của nó.

1/ Ý là cái gốc của tâm. Trong 8 điều mục của "Đại học", Lưu Tông Chu chủ trương coi lòng thành thật là cái gốc, ông không đồng ý lấy chính tâm trí tri làm gốc. Ông nói: "Kinh thánh bản cổ rồi đến sau này trước hết được truyền tụng lòng thành thật, đi trước không bằng biết trước, đi sau không bằng muốn chính tâm, thẳng thắn là chỉ nêu ra một và chỉ thẳng, lấy một nghĩa để cai quản nhiều nghĩa". ("Cổ bản thánh kinh nhi hậu thủ truyền thành ý, tiền bất cập tiên tri, hậu bất cập dục chính tâm, trực thị đơn đề trực chỉ, dĩ nhất nghĩa nhiếp chư nghĩa") ("Học ngôn hạ", "Toàn thư", Quyển 12). Lấy thành ý (lòng thành thật) để thay thế trí tri (tập trung sự hiểu biết), điều này chứng tỏ sự hoài nghi và không nhất trí với Thuyết trí (tập trung) lương tri của Vương học. Vì sao thành ý là cái gốc của 8 điều mục? Lưu Tông Chu trả lời là vì ý là cái gốc của tâm. Đối với quan điểm của hai nhà Chu và Vương, ông đều bác bỏ: "Ý là cái sở tồn của tâm, không phải là cái sở phát vậy. Chu Tử lấy cái sở phát để huấn ý, không phải là như vậy". ("Ý giả tâm sở tồn, phi sở phát dã. Chu Tử dĩ sở phát huấn ý,

phi thị"). ("Học ngôn thượng". "Toàn thư", Quyển 10), mà quan điểm "hành động có ý thiện, có ý ác" của Vương Thủ Nhân, càng là "nhận thức xấu về chữ ý" ("Lương tri thuyết", "Toan thư", Quyển 8) Tâm không phải là một cục máu thịt, mà là một thực thể tinh thần, ý tức là tinh thần của tâm. Ông nhấn mạnh nói: "Ý là cái mà tâm sở dĩ là tâm vậy. Ngừng nói về tâm thì tâm chỉ là hư thể nhỏ bé hạn hẹp mà thôi, nổi lên một chữ ý mới thấy được cái kim của la bàn. Có thể chỉ được giờ tí, giờ ngọ... ý đến với tâm, chỉ là một điểm tinh thần trong hư thể, vẫn chỉ là một cái tâm" ("Ý giả tâm chi sở dĩ vi tâm dã. Chỉ ngôn tâm, tắc tâm chỉ thị kính thốn hư thể nhĩ, trứ cá ý tự, phương kiến hạ liễu định bàn chân, hữu tỉ ngọ khả chỉ... ý chi vu tâm, chỉ thị hư thể trung nhất điểm tinh thần, nhưng thị khi nhất cá tâm") ("Vấn đáp", "Toàn thư", Quyển 9). Không có ý thì tâm chỉ là một cái hư thể trống rỗng; có ý thì tâm mới có sức sống và tinh thần. Ý là thực chất của tâm, không phải là cái chia tâm làm hai. Không thể phân chia tâm và ý thành hai vật hoặc coi ý là thể, tâm là dụng, càng không thể coi tâm là thể, ý là dụng. "Ý là thể của tâm, mà lưu hành cái dụng của nó vậy. Nhưng không thể coi ý là cái gốc, coi tâm là dụng" (Như trên). Thể dụng tức là thể dụng của tâm, ý là thể, tâm là dụng vẫn làm nhạt đi sự đồng nhất của hai cái đó. Lưu Tông Chu coi ý là thể của tâm, đã làm nổi bật tính chủ thể của tâm. Nói về tâm chưa có cái vỏ ngoài của "một màng", mà ý thì là tinh thần chủ thể thuần túy. "Chúa tể của tâm nói là ý, cho nên ý là cái gốc của tâm" ("Học ngôn hạ", "Toàn Thư", Quyển 12). Điều đáng chú ý là, nói về thể của tâm và gốc của tâm không phải nói ý là bản nguyên hoặc căn cứ tồn tại của tâm, mà chỉ ý là cái trung tâm của tâm, cái bản chất của tâm. "Ý là cái gốc, không phải là ý

sinh ra tâm, cho nên nói là gốc. Giống như nói về tâm trong thân thể, tâm là cái gốc của thân thể vậy". (Như trên). Ý chỉ về ý thức tự chủ của tâm, chứ không phải là loại tinh thần khác vượt lên trên tâm, ý không ngoài tâm, tâm không ngoài ý, ý tức tâm, tâm tức ý. "Nói ý vẫn là nói tâm, ý không ở ngoài tâm vậy; tâm chỉ là một thể trọn vẹn, tựu trung chỉ ra manh mối để nói về ý, tức là cái thể duy vi vậy". ("Vấn đáp", "Toàn thư", Quyển 9). Có thể thấy, Học thuyết ý là tâm bản và tâm thể, đã làm nổi lên tính chủ thể và tính tinh thần của tâm.

2/ Nhân tâm có độc thể (nhận thức riêng). Tiêu chí hình thành cuối cùng của hệ thống Tâm học Lưu Tông Chu là việc đề xuất phạm trù "độc thể". Ông cho rằng, bản tâm, đạo tâm, ý v.v... đều có thể khái quát là độc thể. Bản thể không phải là thực thể vật chất, mà là tồn tại tinh thần. Ông chỉ ra, tuy người ta ai cũng đều có tâm, nhưng không phải ai cũng đều có thể giác ngộ, nắm vững bảo đảm, mà thường rơi vào "tâm thầy" (sư tâm) tự cho là đúng và "nhiệm tâm" (tâm tùy ý) muốn làm gì thì làm, chỉ có khi chủ thể tự nhận thức được cái bản tâm rất yên tĩnh và ẩn đi không hiện rõ, mới có thể thật sự thực hiện được sự đồng nhất giữa chủ thể và bản thể. Cho nên, bản thể tức là độc thể, nắm vững được công phu (bản lĩnh) của bản thể, tức là cẩn thận riêng mình (thận độc). Ông nói: "Nhân tâm có độc thể, tức tính thiên mệnh, còn đạo suất tính đã từ đó mà ra vậy". ("Phù nhân tâm hữu độc thể yên, tức thiên m ệnh chi tính, nhi suất tính chi đạo sở tòng xuất dã") ("Nhân phả", "Toàn thư", Quyển 1). Độc thể là bản tính, bản tâm của mọi người tự nhiên có. Nó có một số tính chất như sau:

1. Độc thể là bản thể vô hình vô tượng, siêu cảm giác. "Qui thần đến là cái đức, nó thịnh thì chỉ độc thể, đó là

tính trời vậy. Nhìn nó mà không thấy, tức là cái mà nó không nhìn thấy; nghe nó mà không thấy tức là cái mà nó không nghe thấy; Thể hiện vật mà không thể bỏ sót, không thấy vì nó ẩn đi, không hiện rõ vì nó tinh vi" ("Quỉ thần chi vi đức, kì thịnh hĩ hồ, chỉ độc thể dã, thiên chi tính. Thị chi nhị phất kiến, túc kì sở bất đổ dã; Thính chi nhi phất văn, túc kì sở bất văn dã. Thể vật nhi bất khả dị, mạc kiến hồ ẩn, mạc hiện hồ vi"). ("Học ngôn thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Đoạn nói này vốn ở chương đầu của cuốn "Trung dung". "Trung dung" cho rằng, đạo không có thời gian, không có đất, không ở được, mọi người không thể chốc lát mà rời đi, quân tử khi giải quyết một mình không nhìn thấy, không nghe thấy, nói không thấy, không hiện lên, cũng cần phải tự giác theo đuổi sự đồng nhất giữa tâm và đạo. Lưu Tông Chu đã nâng ranh giới giải quyết một mình lên thành độc thể và coi nó là cái đạo suất tính đã từ đó theo ra để cho nó không lúc nào là không có, không có nơi nào là không ở, tính chất siêu cảm giác và thể (nhận thức) vạn vật trở thành bản thể tinh thần không thể rời đi chốc lát của thiên địa vạn vật.

2. Độc thể với tâm thể là một thể, là bản chất của tâm. Ông nói: "Mệnh trời gọi là tính, đó là cái độc thể vậy". (Như trên). Tính là tính của tâm, độc thể, tính thể, tâm thể là sự trình bày, biểu đạt khác nhau của cùng một bản thể. Ông chỉ ra, độc thể là "cái mà tâm sở dĩ là tâm", khi nhất nguyên, lí âm dương, tính tình, trung hòa đều bao hàm ở trong độc thể". Độc thể không ngừng trung mà nhất nguyên thường vận hành, mừng giận, buồn vui, bốn khí chu chuyển, tồn tại, cái đó gọi là trung, phát ra cái đó gọi là hòa, đó là hiện tượng âm dương vậy. Bốn khí là nhất âm dương vậy,

âm dương là nhất, độc vậy". ("Độc thể bất tức chi trung, nhi nhất nguyên thường vận, hỉ nộ ai lạc, tứ khí chu lưu, tồn thử chi vị trung, phát thử chi vị hòa, âm dương, chi tượng dã. Tứ khí nhất âm dương dã, âm dương nhất độc dã") ("Minh Nho học án. Trấp sơn học án. Độc dịch đồ thuyết"). Trung vị phát, hòa dị phát vốn là chỉ về cái tâm, Lưu Tông Chu nói chúng thành trạng thái của độc thể", có thể biết độc thể là sự chắt lọc thêm một bước đối với tâm, đặc trưng chủ thể của nó được nổi bật một cách rõ ràng chính xác.

3. Độc thể (nhận thức riêng) là sự hợp nhất giữa chủ thể và bản thể, con đường của nó là cẩn thận riêng mình, cái gọi đó, tức là bản thể, tức là công phu. Lưu Tông Chu giải thích cẩn thận riêng mình (thận độc) là "vốn ta một mình mà sợ hãi đề phòng" ("bản ngô độc nhi giới cụ") ("Tộ nhân thuyết", "Toàn thư", Quyển 8), là "tuân theo cái đúng mà tự mình giữ gìn", "kiên quyết ngăn chặn", "sụt lở nghiêm trọng" ("khác nhiên phong thủ", "nghị nhiên chỉ tiệt", "lẫm nhiên băng vẫn"). ("Học ngôn thượng", "Toàn thư", Quyển 10). Nói một cách thông tục là, cẩn thận một mình là luôn luôn nắm vững được cái độc thể của bản thân, không có mảy may phóng đi mất. Ông đặc biệt nhấn mạnh e sợ đề phòng không phải là khiếp sợ, mà là giác ngộ về bảo trì độc thể. "Sự cẩn thận của thánh tâm là chỗ ngưng tụ của lí trời, không phải lo lắng sợ hãi né tránh vậy" ("Luận ngữ học án, "Toàn thư", Quyển 29). Trên thực tế, cẩn thận riêng mình, nhưng không chỉ tu dưỡng đạo đức, mà còn là tự mình hiểu cái lí trời của tâm mình. Nó không có sự khác nhau về bản chất với chủ kính, chủ tĩnh, cách vật cùng lí và trí lương tri, nhưng tiến tới kết hợp công phu với bản

thể được chặt chẽ hơn, làm cho tu dưỡng luận, nhận thức luận và bản thể luận kết hợp được chặt chẽ hơn, có được sự nhất trí cao độ, "ngoài một mình ra, không có bản thể nào khác, ngoài cẩn thận riêng mình ra, không có công phu nào khác" ("Trung dung thủ chương thuyết", "Toàn thư", Quyển 8) Hệ thống Tâm học của Lưu Tông Chu, đến đây đạt tới sự hoàn thiện.

Tiết II. Tâm là cái gốc của vạn thù (muôn sự khác nhau) của Hoàng Tông Hi

Học thuyết về tâm của Hoàng Tông Hi (1610 - 1615), là trực tiếp kế thừa người thầy của mình, là Lưu Tông Chu. Ông đã phát huy theo con đường tâm, lí và khí hợp nhất. Một mặt, ông bảo lưu ý nghĩa bản thể của phạm trù tâm, và nêu ra "căn bản không xuất ra một tâm", "Lồng ngực phải ở trong tâm" (căn bản bất xuất nhất tâm", "Xoang tử yếu tại tâm lí"). Tâm vượt qua chủ thể mà trở thành căn cứ của vũ trụ, vạn vật. Mặt khác, ông lại thừa nhận vạn vật do khí cấu tạo nên, tâm cũng là biểu hiện của khí, "ở trời là khí, ở người là tâm", ông phản đối phân chia tâm, lí, khí ra làm ba, ông chủ trương ba cái đó là một. Thế là trong tư tưởng của ông đã lưu lại mâu thuẫn "khắp trong trời đất đều là tâm", và "khắp trong trời đất đều là khí".

I - Khắp trong trời đất đều là tâm.

Nội hàm về phạm trù tâm của Hoàng Tông Hi đại thể có ba quy định quan trọng tức là tâm tri giác, tâm bản thể và tâm đạo đức. Điều được ông trình bày phân tích kĩ lưỡng và sâu sắc nhất, vẫn là cái tâm bản thể.

1) Tâm coi tư (suy nghĩ) là thể. Hoàng Tông Hi cho rằng, con người và muôn vật đều từ một khí hóa sinh ra,

con người cao hơn muôn vật tức có cái tri giác thông minh nhanh nhậy, nó là công năng mà bản tâm sẵn có của con người. "Hình sắc, là khí vậy, tính trời, là lí vậy. Có tai thì tự nghe được. Có mắt thì tự sáng, mồm và mũi không có cái nào là không rõ ràng, lí và khí hợp làm một. Tâm là cái to lớn của hình sắc, còn tai mắt, miệng mũi là những cái chi nhánh của nó vậy". ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 7). Lí khí hợp nhất là sự hợp nhất giữa hình thể và bản tính, cũng tức là sự hợp nhất giữa lí tính và cảm tình. Tai mắt, mũi miệng được coi là bộ máy cảm giác của nhận thức, nó có công năng cảm biết khác nhau. Việc coi tâm là cái to lớn của hình sắc, đã làm nổi bật vai trò chủ đạo và trung tâm trong cơ thể con người của tâm, mà coi tai mắt, miệng mũi là cái chi nhánh của tâm, thì đã quy định rõ ràng tác dụng thống soái về nhận thức của tâm. Nói về nghĩa rộng, tai mắt, miệng mũi là một bộ phận của tâm tri, tách rời tai mắt, miệng mũi khi không có sự suy nghĩ (tư) của tâm, tách rời tâm cũng không có tác dụng của tai mắt, miệng mũi, nhìn theo nghĩa hẹp thì tâm thống soái tai mắt, miệng mũi, cái sau cung cấp tài liệu cho cái trước.

Vì thế, về nhận thức luận, tâm cao hơn tai mắt, miệng mũi. "Tai chủ về nghe, mắt chủ về nhìn, đều không tách rời sự việc. Tâm coi tư (suy nghĩ) là thể, tư (suy nghĩ) coi tri (hiểu biết) là thể, tri (hiểu biết) coi hư linh là thể" ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 6). Bộ máy cảm giác bị giới hạn bởi đối tượng cảm nhận hiểu biết. Tách rời hình thì không có ảnh (tượng), tách rời thanh thì không có âm. Tác dụng chủ yếu của tâm là suy xét, nó có thể vượt qua đối tượng cụ thể tiến hành tư duy trừu tượng nói chung. Hoàng Tông Hi quá nhấn mạnh tính siêu việt của tâm, ông phản đối lấy

tâm theo vật. "Tâm của người đời, tách rời sự vật thì càng không có nơi đến, chỉ được theo với tai mắt" (Thế nhân chi tâm, li liễu sự vật cánh vô kì xứ, chỉ đắc tuân vu nhĩ mục) (Như trên). Ông coi tri thức (tức lí của sự vật) là cái vốn có của tâm. Lấy sự hiểu biết của tai mắt để tìm tâm thì khác nào như lấy hình vuông hình tròn để tìm lã qui tắc không thể được, chỉ có lấy sự hiểu biết của tâm để tìm lí, mới là lấy quy tắc để tìm ra hình vuông hình tròn mới là nắm vững được cái chìa khóa vàng của nhận thức". Học giả sẽ làm theo quy tắc ư? hay là làm theo hình vuông, hình tròn?" ("Dư hữu nhân luân học thư", xem "Hoàng Lê Châu văn tập"). Khi phân tích sự khác nhau giữa Cáo Tử và Mạnh Tử, khuynh hướng này được ông thể hiện càng rõ ràng hơn: "Cáo Tử lấy sự sở hữu của tâm chẳng qua là tri giác, mà trời thì cao đất thì thấp, muôn vật phân tán khác nhau, không lấy sự mất còn của ta làm cái hữu, cái vô, cho nên tất phải tìm nó ở bên ngoài. Mạnh Tử cho rằng có ta rồi sau mới có thiên địa vạn vật, lấy tâm của ta để phân biệt thiên địa, vạn vật để làm cái lí. Nếu cái tâm đó còn thì cái lí đó tự sáng, càng không cần phải xin lửa theo cửa nhà vậy". ("Cáo Tử dĩ tâm chi sở hữu bất quá tri giác, nhi thiên cao địa hạ, vạn vật tán thù, bất dĩ ngô chi tồn vong vi hữu vô, cố tất cầu chi vu ngoại. Mạnh Tử dĩ vi hữu ngã nhi hậu hữu thiên địa vạn vật, dĩ ngã chi tâm khu biệt thiên địa vạn vật nhi vi lí. Cẩu thử tâm chi tồn, tắc thử lí tự minh, cánh bất tất duyên môn khất hỏa dã". ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 6). Tâm có tri giác, nó không phải từ ngoài tìm đến, mà là nội dung vốn có bẩm sinh của tâm. Không những tồn tâm tức có thể làm sáng lí, lí của sự vật ở trong tâm ta, hơn nữa bản thân sự vật cũng tồn tại trong tâm ta.

2) Tâm là cái gốc của muôn sự khác nhau, là bản thể của thiên địa, vạn vật. Hoàng Tông Hi cho tâm một ẩn nghĩa của tri giác linh thiêng sáng suốt, ông cho rằng tâm có tri thức trước tiên ở sự vật, nó làm cho tâm trở thành sự tồn tại tinh thần vượt lên trên sự vật. "Tiên Nho coi tri giác linh thiêng sáng suốt là tâm, nó bao trùm được các tri rộng lớn cơ bản, còn có cả những cái mà người ta gọi là biển nam, biển bắc, trước sau nghìn năm không có cái gì có mà lại không như vậy". (Tiên Nho dĩ linh minh tri giác vi tâm, cái bản chi cận tri, nhi hữu sở vị nam hải bắc hải, thiên tải thượng hạ vô hữu bất động giả dã) ("Dữ hữu nhân luận học thư", "Nam Lôi văn án", Quyển 3). Ở đây đã dẫn dùng quan điểm của Lục Cửu Uyên, lấy tính cộng đồng của nhân tâm để chứng minh tính siêu việt của nó. Trên dưới bốn phương từ cổ đến kim, người người đều có cái tâm đó, không chịu sự hạn chế của thời gian, không gian, thậm chí của cả bản thân con người nữa. Nhị Trình (hai ông họ Trình) nói Tâm phải ở trong lồng ngực và nhấn mạnh việc tồn tâm. Hoàng Tông Hi thì nói: "Lồng ngực phải ở trong tâm. Cho đến nay người ta có lẽ chỉ có dùng đến tai mắt, chưa từng dùng đến tâm. Nhận thức được cái thân này ở trong tâm, thì kinh lạc phát ra ở da đều là hư minh" (Xoang tử yếu tại tâm lí. Kim nhân đại khái chỉ dụng nhĩ mục, bất tằng dụng tâm. Thức đắc thử thân tại tâm trung, tắc phát phu kinh lạc giai thị hư minh) ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 6). Hoàng Tông Hi nhấn mạnh tâm là chúa tể của cơ thể, ý thức hóa cái thể bằng thịt của con người, đã làm chìm ngập đi con người hiện thực sinh động bằng tinh thần chủ quan tuyệt đối và vĩnh hằng.

Loại tâm tuyệt đối và siêu việt này sẽ là bản thể của vũ trụ vạn vật. Ông nói: "Cái phân tán khác nhau không có

cái gì là không có một gốc, đó là tâm ta vậy. Ngẩng đầu lên và cúi đầu xuống mà quan sát, không có cái gì không làm cho tâm thể ta lưu hành, cái gọi là nói ngược là vậy. Nếu lấy tâm ta bồi phụng sự vật, thì là chơi bời mất hết ý chí". ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 4). Tâm là cái gốc, vật là cái ngọn, lấy tâm tìm vật, muôn sự khác nhau quy về một gốc; do vật tìm tâm, thì làm mất đi cái gốc rễ. Hoàng Tông Hi chủ trương lấy tâm để thống nhất thiên địa và vạn vật. Muôn vật hàm chứa bao quát ở tâm, là biểu hiện và tác dụng của tâm, chứ không phải là nội dung của nó". "Căn bản không xuất ra từ một tâm, từ một tâm để sắp đặt thiên địa, vạn vật thì không có cái gì là không thông suốt, từ thiên địa vạn vật để bổ sung cho cái tâm này thì mới chỉ là cái vụn vặt ở trong mắt vậy". ("Minh Nho học án. Chư nho học án, trung", 6). Tư tưởng ở chỗ này rõ ràng thuộc về một hệ suy nghĩ của Mạnh Tử, Lục Cửu Uyên và Vương Thủ Nhân, ông nhấn mạnh tâm là căn cứ của vạn vật, tâm thông suốt vạn vật, nếu coi vật là tâm, thì cái tâm nhất trí sẽ chia tách thành vạn thù (muôn sự khác nhau). Cũng như trong mắt có bụi kim loại thì có hại chứ không có ích gì trái lại khoảng cách với bản tâm lại càng xa hơn.

Hoàng Tông Hi không những lấy tâm để thông suốt muôn vật, có lúc còn trực tiếp coi tâm là vật. Khắp trong trời đất đều là tâm vậy, sự biến hóa khôn lường, không thể không có muôn sự khác nhau... cùng lí chính là cùng cái muôn vàn sự khác nhau của cái tâm này, không phải là cùng cái muôn sự khác nhau của vạn vật vậy". ("Minh Nho học án", Tự) Tính siêu việt của tâm làm cho nó không chịu sự hạn chế của cơ thể con người mà lưu hành đầy đủ ở trong trời đất, biến hóa khôn lường. Muôn ngàn sự khác nhau

của vạn vật chỉ là biểu hiện không giống nhau của tâm mà thôi, chúng coi tâm là bản chất của mình. Cho nên cùng tận cái tâm này, muôn sự khác nhau đều quy về một gốc. Thế thì, sự vật khách quan là tồn tại và đặt vào trong nhận tâm như thế nào để được Hoàng Tông Hi hóa thành khái niệm? Đoạn nói dưới đây đã phản ánh con đường suy nghĩ của ông: "Khắp trong trời đất không có cái gọi là vạn vật, vạn vật đều do ta mà có tên gọi. Như cha thì là cha của ta, như vua là vua ảnh ta, hai chữ vua và cha, có thể đẩy ra ngoài thân thể được ư? Nhưng tất phải thực có cái tâm hiếu với cha, rồi sau mới trở thành nó là cha của ta; thực có cái tâm trung với vua sau mới trở thành nó là vua của ta. Quả thật có lật ngược lại như thế này thì mới thấy được vạn vật không phải là vạn vật, ta không phải là ta, chỉ là một khối trọn vẹn, cái thân này ở giữa trời đất, không có ít khiếm khuyết, sao vui được như thế". ("Mạnh Tử sư thuyết". Quyển 7). Đầu tiên ông đã đưa ra một vấn đề có liên quan tới nhận thức luận. Vạn vật được coi là khách thể là nói đối lập với chủ thể, vạn vật mà mọi người nói, thực tế là nhận thức của con người đối với chúng. Cho nên vạn vật nhờ ta mà có tên gọi. Nhưng, quy định đối với sự vật của mọi người vẫn dựa vào sự tồn tại của bản thân sự vật là tính chất của nó, và không phải là ảo tượng chủ quan của con người, vạn vật nhờ ta mà có tên gọi, không ngang bằng với vạn vật như ta mà có. Suy luận tiếp theo dưới đây càng thêm thiếu sức thuyết phục. Cha con, Vua tôi là quan hệ huyết thống và quan hệ xã hội hiện thực, không có cái tâm trung hiếu, thì nhiều lắm cũng chỉ là chủ thể chưa dựa vào yêu cầu đạo đức nhất định để đối xử với vua và cha, chứ không thể trên thực tế cũng không có thể vì thế mà

phủ định sự tồn tại khách quan của vua và cha. Có thể thấy kết luận "vạn vật không phải là vạn vật, ta không phải là ta, trọn vẹn là một khối" của Hoàng Tông Hi rút ra là tương đối vũ đoán và thiếu chứng cứ đầy đủ.

3) Nhân nghĩa lễ trí bắt rễ tự tâm, tâm là bản thể của đạo đức. Quan hệ giữa tâm và đạo đức đã từng bị làm cho rối ren phức tạp mà Hoàng Tông Hi cũng chưa thể chỉnh lí được. Ông cho rằng đạo đức sinh ra ở tâm chịu sự chế ước của tâm. "Nhân nghĩa lễ trí là sau này mới đặt tên, cho nên nói nhân nghĩa lễ trí bắt rễ từ tâm. Nếu trắc ẩn, xấu hổ và căm ghét (tu ố), cung kính và phải trái trước tiên có ngọn nguồn khác là nhân nghĩa lễ trí, thì nói rằng tâm bắt rễ từ nhân nghĩa lễ trí rồi". ("Mạnh Tử sư thuyết", quyển 6). Tâm là căn cứ tồn tại của vạn vật, nó trước tiên ở mọi sự tồn tại ở trong vũ trụ một cách lôgic, nhân nghĩa lễ trí cũng không ngoại lệ. Thực tế, các nguyên tắc đạo đức này là sự quy định về đặc tính phản ứng khác nhau hoặc tình trạng tâm lí của tâm. Vì thế mà là có tên sau này. Tâm đạo đức không phải là sự truyền bá nguyên tắc đạo đức cho chủ thể, ngược lại, chúng được xây dựng dựa theo bản tâm của con người. "Cái tâm trẻ thơ này, thấy cha tự nhiên biết yêu, thấy anh tự nhiên biết kính. Đó là đầu nguồn lí trời, vì sao tiêu tồn lí trời mà sau đó lại phát ra là thờ cha?" (Cái xích tử chi tâm, kiến phụ tự nhiên tri ái, kiến huynh tự nhiên tri kính. Thử thị thiên lí nguyên đầu, hà tiêu tồn thiên lí nhi hậu phát vi sự phụ hồ?). ("Mạnh Tử sự thuyết", Quyển 4). Bản nguyên của lí trời ở tâm đạo đức là sự bộc lộ tự nhiên của nhân tâm, không cần chờ đợi dạy và học, không cần tìm kiếm lí trời ở ngoài để đặt vào trong bản tâm rồi, sau đó tuân theo lí để thờ cha anh.

Hoàng Tông Hi lại gọi cái tâm đạo đức bản năng này là "lương tri". Ông nói: "Trong vị phát của lương tri này, bản thể trong sạch, mà không có pha tạp giả dối của con người, tác dụng hay diệu dụng của nó cũng là cảm ứng tự nhiên, đều là thiên cơ vậy". ("Minh Nho học án. Nam trung vương môn học án" 1). Bản thể vị phát và diệu dụng của nó đều là bản năng trong sạch và tự nhiên. Thể và dụng có tinh nhất trí cao độ, nếu cho là "Cái động là một tâm, cái biết lại là một tâm" ("Động giả nhất tâm, tri giả hựu nhất tâm") cắt bản thể và diệu dùng làm hai, thì "Dựa vào cái gì làm gốc để vì thiện khử ác chứ? Cái gốc nào?" ("Hà sở tịch dĩ vị thiện khứ ác chi bản hồ") ("Đáp Đổng Ngô Trọng luận học thư", "Nam Lôi văn áo", Quyển 3), ông tiến tới chỉ ra, bản tâm tự nhiên là thuần túy chí thiện, cái thiện này là một nhận xét có giá trị tổng hợp. "Tâm trắc ẩn là đầu mối của nhân (ái) vậy. Tuy nhiên, nó chưa thể là thiện, từ đó mà kế tiếp nó, có trắc ẩn, theo cái tâm có xấu hổ và căm ghét, có khiêm tốnvà nhường nhịn, có đúng và sai như vậy, còn không có ý nghĩ không phải là trắc ẩn, không có ý nghĩ không phải là xấu hổ và căm ghét, khiêm tốn và nhường nhịn đúng và sai, mà luôn xuất hiện cái không cùng thì đó là cái thiện rồi". (Trắc ẩn chi tâm, nhân chi đoan dã. Tuy nhiên, vị khả dĩ vi thiện dã. Tòng nhi kế chi, hữu trắc ẩn, tùy hữu tu ố, hữu từ nhượng, hữu thị phi chi tâm yên, thả vô niệm phi trắc ẩn, vô niệm phi tu ố, từ nhượng thị phi, nhi thời xuất mi cùng yên tư thiên hĩ). ("Dữ Trần Càn sơ luận học thư", "Hoàng Lê Châu văn tập"). Một là, thiện có kết cấu chỉnh thể nhiều phương vị, nhiều thứ tầng, nhân nghĩa lễ trí thiếu một túc là không đủ là thiện. Như hổ không ăn thịt con, chim không chống lại việc mổm, người

phụ nữ nhân ái, cái đúng của kẻ vô học đều không có giá trị tốt. Hai là, thiện cần phải có tính liên tục, không thể lúc này thiện lúc kia bất thiện, lúc thiên lúc bất thiên, mà phải làm gì ở đâu cũng đều thiện cả, luôn xuất hiện không cùng. Đã có đủ hai điều trên, mới có thể gọi là cái thiện của bản tâm.

II - Tâm, lí và khí hợp nhất.

Tư tưởng triết học của Hoàng Tông Hi, cơ bản phát triển theo con đường suy nghĩ của người thầy của ông, là Lưu Tông Chu. Học thuyết về tâm của ông cũng biểu hiện khuynh hướng lí luận tổng hợp tâm, lí và khí lại.

1) Tâm tức là chỗ linh thiêng của khí. Hoàng Tông Hi nhiều lần nói rằng: "Khắp trong thời đất đều là khí", ông lại nói: "Khắp trong trời đất đều là tâm" và cho rằng hai cái này không mâu thuẫn với nhau. Ông nói: "Cái này ở trời là khí, ở người là tâm... con người chịu cái khí của trời để sinh ra. Chỉ có một tâm mà thôi". (Minh Nho học án. Chủ nho học án trung", 1). Người và vật đều do bởi khí mà sinh ra, mà con người linh thiêng hơn vạn vật là ở tại cái tâm, tâm cũng do khí sinh ra. "Lí không thể thấy cái thấy được là ở khí; Tính không thể thấy, cái thấy được là ở tâm, tâm tức khí vậy" (Lĩ bất khả kiến, kiến chi vu khí; tính bất khả kiến, kiến chi vu tâm tâm tức khí dã), ("Mạnh Tử sư thuyết". Quyển 2). Đương nhiên, tâm tức khí không có nghĩa là tâm ngang bằng khí, trong tư tưởng của Hoàng Tông Hi, tâm là một loại khí đặc thù, tức tri khí. "Trong trời đất chỉ có một khí đầy đủ xung quanh, sinh ra người sinh ra vật. Con người bẩm sinh là do khí sinh ra, tâm tức là chỗ linh thiêng của khí gọi là tri khí ở trên vậy". (Như trên). Hoàng Tông Hi

cho rằng người và vật đều do một khí sinh ra, vì thế mà cần phải giải thích hiện tượng tinh thần như tri giác riêng có của con người. Ông chỉ ra, khí có trong có đục, có tối có sáng, bộ phận tinh túy nhất của nó là khí hữu tri, con người có khí hữu tri, cho nên là cái linh thiêng của vạn vật. "Tri chính là cái linh thiêng của khí vậy, khí mà linh thiêng thì chỉ là khí mờ đục mà thôi". (Như trên). Có khi ông lí giải tâm tức khí là tâm do khí cấu tạo nên, là một bộ phận của khí, có khi lại giải thích tâm là linh hồn, là chúa tể của khí. Loại giải thích có tính đa dạng này thực ra chưa giải quyết được mâu thuẫn giữa hai luận thuyết khắp trong trời đất đều là khí và khắp trong trời đất đều là tâm, mà trái lại, nó lại tạo nên mâu thuẫn nội tại của Triết học Hoàng Tông Hi. Lớp hậu sinh đánh giá khác nhau về tính chất triết học của ông, chính là bắt nguồn ở điểm này đây.

2) Lí không phải là vật ngoài tâm, tâm là nguồn gốc của lí trời. Hoàng Tông Hi nói: "Khắp trong trời đất đều là tâm vậy. Con người với thiên địa vạn vật là một khối, cho nên tận cùng được cái lí của trời đất vạn vật chính là ở trong tâm ta. Các học giả sau này, hiểu sai cái ý của các bậc tiên hiền, cho rằng cái lí này lơ lửng ở trong thiên địa vạn vật cho nên ta mới tận cùng được nó, cái đó không lẽ lại ở ngoài cái nghĩa sao? Chỗ này mà sai thì cái vạn thù (muôn sự khác nhau) không thể quy về một được". ("Minh nho học án". Tự). Lí không ở vật mà ở tâm. Vạn vật đều nhờ ta mà có tên, lí càng là thuộc tính của tâm phú cho sự vật. Ông phản đối lấy lí treo lơ lửng giữa thiên địa, vạn vật, sức sống, hoàn toàn triệt để không thể tân lí ở vạn nhất, tuyên truyền lập định bản tâm, ở chỗ đầu nguồn lí trời, nỗi lên công phu thì muôn sự khác nhau chung qui đều nhất trí.

Hoàng Tông Hi khẳng định thiên địa vạn vật đều có cái lí của nó, lại kiên trì nó là sự ngoại hiện của cái lí trong nhân tâm "Mạnh Tử nói: Vạn vật đều có sẵn ở ta, nói ta với vạn vật lưu thông với nhau bằng một khí, không có cách trở nên lí của nhân tâm, tức là cái lí của thiên địa vạn vật, không phải là hai vậy. Nếu có cái riêng tư của ta chưa bỏ đi, sa đọa, trụy lạc về hình hài, thì không thể có đủ vạn vật rồi. Không thể có đủ vạn vật mà anh đi tìm lí ở vạn vật, thì cái đó chẳng có quan hệ gì với ta cả, cho nên, lí ở tâm, không ở thiên địa vạn vật, không phải nói thiên địa vạn vật cuối cùng không có lí vậy". ("Minh Nho học án. Giang hữu vương môn học án", 7). Tâm không có trong ngoài mà lí có trong ngoài, con người và vạn vật đều do khí sinh ra, quán thông vô nhị, cái lí của tâm này cũng tức là cái lí của thiên địa vạn vật, không thể nói tách rời cái lí của tâm, còn có cái lí khác của thiên địa vạn vật. Xuất phát từ quan điểm này, ông phản đối phương pháp, "tùy nơi mà thể nhận lí trời" của Trạm Nhược Thủy và cho rằng: "Cái lí của thiên địa vạn vật không ở ngoài lồng ngực, cho nên đủ thấy cái rộng lớn của tâm". Lí ở trong tâm, bản tâm hư nhiên bất động, cảm vật mà phát. "Nay nói rằng tùy nơi mà thể nhận, không có lại là thể nhận ở cảm ứng ư?" ("Kim viết tùy xứ thể nhận, vô nãi thể nhận vu cảm?" ("Minh Nho học án. Cam tuyền học án", 1). Tùy nơi mà thể nhận, tuy thể nhận được cảm ứng của tâm, về bản thể đã bỏ qua phân tích chu đáo. Phương pháp cùng lí không phải là theo đuổi ngoại vật, mà là tự tồn giữ ở bản tâm, tự làm sáng bản tâm "cái lí của nhiên hạ đều không phải là vật ngoài tâm, mà chính là cái được tồn giữ lâu, tự làm sáng mà tâm thấu rõ được (thiên hạ chi lí, giai phi tâm ngoại chi vật, sở vi tồn cử tự

minh nhi tâm tận hĩ) ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 7). Bản tâm đã rõ thì cái lí của thiên địa vạn vật không có cái gì là không cùng tận, không cần phải theo từng nhà mà xin lửa nữa.

Lí ở trong tâm, hai cái này là quan hệ bao chứa chính phụ hay là đồng nhất? Hoàng Tông Hi chỉ ra, lí là nội dung bản chất của tâm, tâm là chúa tể của lí. "Con người do trời sinh ra, ngoài tri giác hư linh ra, càng không có một vật nào khác. Cái chỗ tự nhiên vừa khéo nhất của tri giác hư linh là lí trời... Chúa tể cái tâm của mình là lí nhất, (một lí) đó là đại đức chân thành hóa vậy; Cái Chúa tể của mình lưu hành trong sự vật thì là phần thù đó là dòng sông tiểu đức vậy". ("Phù thiên chi sinh nhân, trừ hư linh tri giác chi ngoại cánh vô biệt vật, hư linh tri giác chi tự nhiên khắp hảo xứ tiện thị thiên lí... tự kì tâm chi chủ tế tắc vi lí nhất, đại đức đôn hóa dã; tự kì chủ tế lưu hành vu sự vật chi gian tắc phân thù, tiểu đức xuyên lưu dã"). ("Minh Nho học án. Cam tuyền học án", 6). Cái gọi là chỗ tự nhiên vừa khéo nhất" của tri giác hư linh, là bản chất tự nhiên của tâm, cũng tức là cái lí mà Trình - Chu đã vạch ra. Tâm không phải là một cục máu thịt, có cũng không chỉ dừng lại ở tri giác, mà lí thì là nội dung bản chất của nó. Vì thế, Hoàng Tông Hi nhiều lần nhấn mạnh "Tâm tức lí" và phản đối "cho rằng tâm và lí là hai" ("Minh Nho học án. Sùng nhân học án", 4). Mặt khác, tâm lại là chúa tể của lí, vạn lí quy về nguồn gốc của nhất. Tâm có tác dụng thống lĩnh đối với lí. Cái lí nhất thuộc về một tâm, là cái trung yên tĩnh bất động của nó, cái phân thù là cái lưu hành tâm thể, nó hoạt động do cảm ứng vật và đều lấy tâm làm căn cứ.

3) Tâm, lí và khí hợp nhất. Hoàng Tông Hi bàn về tâm không giống với chỗ Tâm học của Dương Minh, là ở chỗ

ông chủ trương tâm, lí và khí hợp nhất và muốn cố gắng thống nhất ba cái này xây dựng trên cơ sở của khí. Ông nói: "Sự co dãn qua lại của khí này, tuy có quá bất cập, nhưng cuối cùng vẫn quy về cái mạch lạc, trật tự (điều lí), thì đó là cái chúa tể trong khí, cho nên có dù cho nắng mưa, ấm lạnh, cái vĩnh hằng thành ra cái tạm bợ, cái tam thời lại thành ra cái dài lâu đi chăng nữa thì chỉ riêng một điểm chúa tể trong khí này là không thể mai một đi, cho nên thường con người đều có cái tâm không chịu đối với người". ("Cái khí chi vãng lai khuất thân, tuy hữu quản bất cập, nhi chung quy vu điều lí giả, tắc thị khí trung chi chủ tế cố vũ dương hàn úc, hằng giả tạm nhi thời giả trường dã. Duy thử khí trung nhất điểm chủ tế bất khả mai một, sở dĩ thường nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm"). ("Minh Nho học án. Nam Trung Vương môn học án", 2) Trong trời đất chỉ có một khí vận động biến hóa, trong đó tuy khó tránh khỏi dương lên âm xuống, nhưng có cái lí tất nhiên tồn tại, nó có tác dụng hạn chế sự co dãn qua lại của khí. Khí và vật là một vật mà có hai tên, lí và tâm khác tên gọi mà lại đồng chất, tâm túc là chỗ linh thiêng của khí, ba cái này về cơ bản là hợp nhất. Ông phê phán quan điểm của Ngụy Hiệu cho: "Lí tự nhiên vô vi, lẽ nào lại còn linh thiêng ư? Khí là hình nhi hạ, không thể tự mình làm chúa tể được, tâm thì hư linh nhưng có thể làm chúa tể". Như vậy là coi khí thành vật chết, coi lí thành vật nhàn rỗi. Ông cho rằng "Lí, khí, tâm, chia tách ra làm ba, không biết trong trời đất chỉ có một khí, nó lên xuống qua lại thì túc là lí vậy. Con người có được nó cho là tâm, cũng là khí vậy". (Lí dã, khí dã, tâm dã, kì nhi vi tam, bất tri thiên địa gian chỉ hữu nhất khí, kì thăng giáng vãng lai túc lí dã. Nhân đắc chi dĩ vi tâm, diệc

khí dã). ("Minh Nho học án. Sùng nhân học án", 3). Rõ ràng coi khí là cơ sở thống nhất của ba cái. Sự chúa tể của lí đối với khí được Lưu Tông Hi quy định là không phải là sự cưỡng chế ở bên ngoài. Mà cái gọi là Chúa Tể phải có tính chủ động, tính năng động, và thế là lại từ trong đúc rút ra tâm được coi là sức sống nội tại của khí và lí, "khí đã có thể làm chúa tể mà linh thiêng, thì như vậy là lí cũng có linh thiêng rồi". (Như trên). Lí luận tâm, lí và khí hợp nhất này đã phản ánh sự cải tạo đối với Học thuyết về tâm truyền thống của các học giả thời Minh Thanh.

III - Biện chứng đối với Tâm học.

Việc Hoàng Tông Hi khởi xướng sự hợp nhất giữa tâm, lí và khí, thực ra không phải là muốn phủ định Tâm học, mà là trong tình hình Vương học cuối thời Minh lan tràn thành họa, ngày càng làm mất nhân tâm (lòng người), thì ông muốn cố gắng giải thích hợp lí hơn về tâm, để bảo vệ sự thần thánh của tâm thể. Vì thế, ông đánh giá cao Tâm học Dương Minh, đồng thời lại phê phán những sai lầm của nó, và hết sức phân biệt sự khác nhau giữa Tâm học và Phật học (chủ yếu là Thiền học).

Ông cho rằng, khí chỉ là một khí, tâm cũng chỉ một tâm. "Làm sao nho giả sau này hiểu sai nhân tâm và đạo tâm, phân chia ra làm hai, lấy cái mà tâm có để ngăn ngừa cái tri giác hư linh này, mà lí thì qui nó về thiên địa vạn vật, cần phải cùng được lí rồi sau mới là đạo tâm, nếu không thì tri giác hư linh cuối cùng cũng chỉ là nhân tâm mà thôi. Nào có biết đâu rằng giáng trung mà là tri giác hư linh, thì chỉ là cái đạo tâm này, đạo tâm tức bản tâm của nhân tâm, là duy kì vi, nên nguy hiểm". (Nại hà hậu chi Nho giả ngộ giải nhân tâm đạo tâm, kì nhi nhị chi, dĩ tâm chi sở hữu

chỉ thử hư linh tri giác, nhi lí tắc qui chi vu thiên địa vạn vật, tất cùng lí nhi hậu vi đạo tâm, phổ tắc hư linh tri giác chung vi nhân tâm nhi dĩ. Thực bất tri giáng trung nhi vi hư linh tri giác, chỉ thử đạo tâm, đạo tâm túc nhân tâm chi bản tâm, duy kì vi dã, cố nguy) ("Mạnh Tử sư thuyết", Quyển 6). Điều này phát biểu là nhằm đúng vào quan điểm coi đạo tâm là lí, nhân tâm là dục của Trình Chu. Phân chia tâm làm hai, là đã phá hoại tính thống nhất của tâm. Ông cho rằng tách rời tri giác hư linh thì không có tâm, tách rời tâm thì không có lí, li ở trong cái tâm tri giác hư linh. Coi đạo tâm là bản tâm của con người, tức di chuyển bản vị luân lí từ lí trời khách quan vào trong tâm của con người. Vì thế, ông khen ngợi đề xuất của Vương Thủ Nhân là tâm túc lí, cho đây là sự cống hiến đối với Học thuyết về tâm truyền thống, đã chỉ ra con đường đơn giản rõ ràng chính xác cho sự tu dưỡng của mọi người. "Cái gọi là đạo ở gần mà tìm những cái ở xa, sự việc đang dễ gần mà tìm những cái ở xa, sự việc đang dễ mà tìm những cái khó, từ Tâm học của Dương Minh, người ta có thể nhận lấy cái mạch thánh... thật sự thấy người người bỏ thánh là việc không xa". ("Sở vị đạo tại nhi nhỏ cầu chư viễn, sự tại dị nhi cầu chư nan, tự Dương Minh chi Tâm học, nhân nhân khả dĩ nhận thủ thánh mạch... Chân giác nhân nhân khư thánh bất viễn") (Như trên). Từ đó mà đã tăng cường lòng tin và tính tự giác theo đuổi nhân cách lí tưởng của mọi người.

Song ông tỏ ra không bằng lòng đối với việc Thiền học hóa Vương học và tầm chương trích cú Chu học. "Làm sao nay lại nói rằng người theo Tâm học là chẳng có tích sự gì ở việc đọc sách và cùng lí cả, rằng nói: người theo lí học

thì sách mà họ đọc, chẳng qua cũng chỉ là các chương cú sống sượng trong kinh, cái lí mà họ cùng, cũng chỉ là nghe theo, chẳng qua những sai trái của chữ nghĩa mà thôi" (Nại hà kim chi ngôn tâm học giả, vô sự hồ độc thư cùng lí; ngôn lí học giả, kì sở độc chỉ thư, bất quá kinh sinh chi chương cú, kì sở cùng chi lí, bất quá tự nghĩa chi tòng vi). ("Lưu biệt hải sương đồng học tự", "Nam lôi văn tập", Quyển 3). Vào cuối trào lưu Trình Chu đã rơi vào tình trạng ngốn ngấu câu chữ, tỉa tách ngôn từ, mà ít chú trọng lĩnh hội thực chất tinh thần của tác giả và tác phẩm truyền dạy kinh thư chỉ để kiếm sống, không bỏ công vào nghiên cứu bản tâm, đã xa rời gốc rễ; còn những kẻ học sau của Vương môn thì lại nói suông về tâm, tính, do đọc sách cùng lí, đem gộp làm một không chịu tìm hiểu kĩ để phân biệt, đã dẫn tới tập tục trộn lẫn Nho học với Thiền học.

Chính vì thế mà, Hoàng Tông Hi tự giác coi việc phân rõ ranh giới giữa Nho học và Phật học là nhiệm vụ của mình. Thích Thị dựa vào tâm thì Nho gia ta cũng dựa vào tâm, nếu ném chuột sợ vỡ bình mà bỏ cái tâm, đưa lí lơ lửng giữa thiên địa vạn vật, bỏ đi cái gót chân của nhà mình, thì tức là đã đo người bằng cái kim vàng như người ta nói vậy. Nhưng, nếu không làm rõ sự khác nhau giữa Nho học và Phật học, coi tâm thể là thiền cơ, tất cả những cái trống không có mà chỉ trông cậy vào hư linh minh giác, thì giảng kinh, tức là truyền đạo, kính cẩn, thành tâm, thanh tịnh đều là những lời nói êm ả dịu ngọt phảng phất hương thơm như đệm hương bồ vậy. Ông chỉ ra, sự khác nhau về bản chất của Học thuyết về tâm của Nho gia và Thích Thị biểu hiện ở hai mặt dưới đây:

1. Phật giáo bàn về tâm, đó là cái tâm hư không. Nho gia nói về tâm là cái tâm có thực. Vương Thủ Nhân lấy lí để quy định tâm, là thể hiện bản chất của tâm, đồng thời phân tách cái tâm của Nho gia và Thích Ca ra. Hoàng Tông Hi nói: "Cái lí của thiên địa vạn vật của Thích Ca, tất cả đặt ở ngoài độ, càng không thể nói lại được nữa, mà chỉ giữ cái minh giác đó; còn Nho gia thì không dựa vào cái minh giác đó, mà tìm lí ở trong thiên địa vạn vật, việc làm (sở vi) hết sức khác nhau. Nhưng, việc họ qui lí về thiên địa vạn vật, qui minh giác về tâm ta, thì cũng chỉ là một vậy". (Thích thị vu thiên địa vạn chi lí, nhất thiết trí chi độ ngoại, cánh bất phúc giảng, nhi chỉ thủ thử minh giác; hễ Nho tắc bất thị thử minh giác, nhi cầu lí vu thiên địa vạn vật chi gian, sở vi tuyệt dị. Nhiên kì qui lí vu thiên địa vạn vật, qui minh giác vu ngô tâm, tắc nhất dã). ("Minh nho học án", "Diêu Giang học án"). Phật giáo thực ra không đơn giản phủ định vạn vật có lí, mà coi tâm có minh giác và phản đối truy tìm lí ở bên ngoài. Về điểm sau, Hoàng Tông Hi cũng giữ cách nhìn giống như vậy. "Hướng ra ngoài để tìm lí, cuối cùng là nước không có nguồn, gốc không có rễ, đều khiến cho hợp được, về bản thể đã tốn công sức chuyển qua tay khác. Cho nên theo cửa nhà để xin lửa và nhắm mắt thấy trời tối, sẽ khử nhau là điều không xa lắm". (Hướng ngoại tầm lí, chung thị vô nguyên chi thủy, vô căn chi bản, tổng sử hợp đắc, bản thể thượng dĩ phí chuyển thủ Cố duyên môn ngật hỏa dữ hợp nhân kiến ám, tương khứ bất viễn). (Như trên). Những người hướng ra ngoài để tìm lí, không biết lí bắt rễ ở cái tâm minh giác của mình. Nhưng Phật giáo coi sông hà đại địa là ảo tượng, bản tâm là cái

hư linh luôn vượt qua cái hư vô, vượt qua cái tồn tại. Nho gia thì coi thiên địa vạn vật là thực có, bản tâm là lí trời thuần túy chí thiện. Cho nên ông ca ngợi Vương Thủ Nhân "Cái chỉ ra rằng tâm sở dĩ là tâm, không phải là ở minh giác mà chính là ở lí trời; gương vàng đã vỡ mà thu lại, tức thì làm cho cương giới giữa Nho và Thích mênh mông như cái đó thì sông núi, người có mắt ai cũng nhìn thấy vậy". (Điểm xuất tâm chi sở dĩ vi tâm, bất tại minh giác nhi tại thiên lí, kim kính dĩ trụy nhi phúc thu, toại sử nho thích cương giới miểu nhược sơn hà, thử hữu mục giả sở cộng đồ dã). (Như trên). Về quy định của bản tâm, một bên là có, một bên là ảo; một bên là thực; một bên là hư, đó chính là núi sông phân biệt giữa hai nhà Nho và Thích.

2. Phật giáo coi tâm là minh giác, lí ở thiên địa, vạn vật cũng giống như nhà nho ta. Nhưng họ phủ định lí là cái thực của bản tâm, phản đối tìm lí, điều này biểu hiện sự bất đồng với Nho gia. Hoàng Tông Hi khi bình luận về quan điểm coi lí ở tâm, không ở thiên địa, vạn vật của Hồ Trực, có nói "Hi thì cho rằng không đúng. Thích Thị đúng là cho lí ở thiên địa, vạn vật, trong không phải là có được nhận thức như ta, cho nên họ coi lí là cái trở ngại mà bỏ nó đi. Họ gọi sơn hà đại địa là cái tâm, không nhìn thấy có sơn hà đại địa, sơn hà đại địa không làm trở ngại cho cái mà họ cho là không, thì sơn hà đại địa là những sự vật trong tâm sáng suốt diệu kì rồi. Cho nên Nho gia ở đời tìm lí và Thích Thị không tìm lí, về học thuật tuy có khác nhau, nhưng nhìn lí ở thiên địa vạn vật của họ thì lại chỉ là một vậy. (Hi tắc dĩ vi bất nhiên. Thích Thị chính nhận lí tại thiên địa vạn vật, phi ngộ sở đắc hữu, cố dĩ lí vi chướng

nhi khứ chi. Kì vị sơn hà đại địa vị tâm giả, bất kiến hữu sơn hà đại địa, sơn hà đại địa vô ngại vu kì sơn không tắc sơn hà đại địa vi diệu minh tâm trung vật hĩ. Cố thế nho chi cầu lí, dữ Thích Thọ chi bất cầu lí, học thuật tuy thù, kì thị lí tại thiên địa vạn vật tắc nhất dò) ("Minh Nho học án. Giang hữu Vương môn học án", 7). Phật giáo được coi là một tôn giáo, tuyên truyền phổ biến tư tưởng ở đời, lấy không, ảo, giả để phủ định tính chân thực của thế giới hiện thực, để theo đuổi thế giới bên kia hư vô. Vì thế mà, nó chú ý đến sự tự giải thoát của nội tâm, muốn vượt qua trần thế để thành Phật, thì cần phải coi sơn hà đại địa là cái ảo tưởng của tâm, lí thì lại là cái trở ngại cho việc giải thoát tâm linh. Nho gia coi tâm là lí, điều đó thực ra không phủ định tính thực tại của thiên địa vạn vật và "lí của nó, mà chỉ là, muốn nắm vững lí về căn bản, cho nên tuy có sự khác nhau giữa lí chủ thể, lí tuyệt đối và lí khách thể, phương pháp tìm lí cũng có khác nhau, nhưng việc theo đuổi về lí thì lại nhất trí với nhau. Phật giáo xuất thế phủ định thực tại; Nho gia nhập thế, nặng ở lấy tâm thể hội thiên địa, vạn vật. Sự khác nhau giữa Phật giáo và Nho giáo chính là ở chỗ này, không thể giản đơn so sánh Tâm học với Thiền học.

Học thuyết về tâm của Hoàng Tông Hi đã kế thừa Lưu Tông Chu, tổng hợp các con đường học thuật của các phái lí học thời Tống - Minh, trong quá trình cải tạo Tâm học, ông đã khởi xướng tâm, lí và khí hợp nhất, và biểu hiện khuynh hướng tư tưởng muốn cố sức hợp nhất được ba cái đó, xây dựng trên cơ sở của khí, điều này phản ánh màu sắc riêng của trào lưu tư tưởng lí luận giữa thời Minh Thanh.

Tiết III. Tâm là cái sở dĩ (tức cái căn cứ) của Phương Dĩ Trí

Tư tưởng của Phương Dĩ Trí (1611 - 1671) có một phong cách riêng. Các tác phẩm của ông được trình bày những triết lí sâu sắc bằng ngôn ngữ tinh tế, nhưng rất khó hiểu. Xét về diễn biến tư tưởng, ông sớm khởi xướng ra Khí hỏa nhất nguyên luận, sau khi trốn khỏi Thiền theo Thuyết duy tâm của Phật giáo. Học thuyết về tâm của ông cũng vừa có cả Nho lẫn Thiền. Chủ yếu tập trung vào các tác phẩm giai đoạn sau, coi tâm là "cái sở dĩ" của thiên địa vạn vật, đã thay đổi tư tưởng vật đều là cái sở vi ở giai đoạn trước. Điều này chứng tỏ Phương Dĩ Trí xuất gia không chỉ đơn thuần là hành vi chính trị chạy trốn sự bức hại của binh lính nhà Thanh mà còn có nguồn gốc tư tưởng sâu sắc của mình.

1. Tượng số trong trời đất đều là tâm. Trong lịch sử phát triển, phạm trù tâm cổ đại, Đạo gia coi tâm là cái hư vô, Phật giáo coi Tâm là bản thể của vạn pháp Nho gia thì coi tâm là tâm đạo đức, tâm bản thể thực tại. Phương Dĩ Trí từ Nho giáo nhập vào Phật giáo. Đối với Học thuyết của Khổng Mạnh, Lão Trang và Thích Ca đều có sự hiểu biết rất sâu, muốn cố gắng điều hòa, thông suốt cả ba nhà, đã có sự giải thích mới về tâm.

Tâm có tri giác và tư lự. Phương Dĩ Trí không đồng ý coi tâm là thực thể không thể nhập vào, cho rằng tâm là hư thể có hư giác linh minh, vạn vật có thể xuất ra nhập vào trong đó. Lấy nó ra, tâm lã bản thể của vạn vật; đưa nó vào, tâm lại có công năng nhận thức. Ông nói: "Tâm hư mà thần minh nương nhờ. Cho nên linh thiêng, tên nó là

linh mà nói là "Tri" (biết)... bộ máy của tâm là tư (suy nghĩ) dùng nó để biết vậy". (Tâm hư nhi thần minh thê chi, cố linh, danh kì linh viết "tri"... Tâm chi quan tắc tư, dụng kì tri dã) ("Đông tây quân. Dịch chư danh", sau này chỉ ghi chú tên bài). Nói con người là cái linh thiêng của vạn vật, là ở chỗ con người có thể nhận thức được thế giới bên ngoài, nói cách khác là, ở chỗ con người có công năng nhận thức và tư lự mà các sự vật khác thiếu, nhận thức và tư lự là tác dụng vốn có của tâm. Nói đến công năng nhận thức của tâm, tất nhiên sẽ gặp phải vấn đề quan hệ giữa tư lự và cảm giác. Phương Dĩ Trí cho rằng cái biết của tâm (tâm trí) và cảm giác tại mắt đã biểu hiện công dụng khác nhau của mỗi cái. "Như tay là tay của nó", như chân là chân của nó, mà tâm là tâm của nó" ("Như thủ kì thủ, túc kì túc như tâm kì tâm") ("Nhất quán vấn đáp"). Mặt khác, hiểu biết của tâm và cảm giác của tai mắt, lại kết hợp với nhau, tâm có tác dụng thông soái đối với tai mắt. Ông nói: "Duy chỉ có tâm là vô vi (không làm gì cả), còn tai mắt chân tay mỗi cái làm theo kỹ năng để phục tùng theo tâm" ("Thần tích"). Tâm thực ra không trực tiếp cảm biết sự vật khách quan, mà dựa vào tai mắt chân tay cung cấp tài liệu cảm tính để tiến hành hoạt động tư lự. Tâm tuy vô vi, nhưng thực ra không phải không có tác dụng gì trong nhận thức, "cái vô vi ở trong cái hữu vi" ("vô vi giả tại hữu vi trung") (Như trên). Tâm là cái ngụ ở trong bộ máy tai mắt, là một loại tác dụng tổng hợp, thống soái và trừu tượng.

Nhưng, Phương Dĩ Trí không phải là người theo Phản ánh luận, cái mà ông gọi là cái biết của tâm, tâm tri tuyệt đối không phải chỉ giới hạn ở nhận thức có được qua gia công tài liệu cảm tính. Ông nói: "Con người có cái tâm, rồi

có tri (hiểu biết), thì ý sẽ nảy ra, hiểu biết được tàng trữ được truyền đi mà có sự phân biệt, vốn từ một gốc mà chia tách ra, nó xuất ra trăm sự biến đổi, khái quát gọi là tri (biết) (Nhân hữu tâm nhi hữu tri, ý khởi hĩ, thức tàng hĩ, truyền tống nhi phân biệt hĩ, bản nhất nhi kì xuất, kì xuất bách kiến, khái vị chi tri) ("Tận tâm"). Tiến tới ông phân chia tâm tri thành bốn loại, "Có tri bản giác, tri thủy giác, tri chân giác và tri vọng giác". Mặc dù ông không có giải thích gì thêm, nhìn theo sự trình bày câu văn trước và sau thì cái gọi là bản giác, thủy giác, chân giác và vọng giác đều là chỉ giác ngộ, là trực quan đối với nghĩa lí của Phật giáo. Vì thế, ông dẫn dùng lí luận Phật giáo, cho rằng tâm tri tức là "không rõ được cái gốc", "Niết bàn", "không hoa", "không làm cái bất tiện" v.v... Và nhấn mạnh tâm tri là cái vốn có của tâm, chỉ có thể hiểu (thể ngộ), không thể giải thích rõ được. "Đến cái việc chỉ như uống nước thì chỉ mình biết nóng ấm hay lạnh mà thôi, không thể giải thích bằng lời được. Chỉ có thể giải thích một cách miễn cưỡng là: Tâm coi cái tri vô tri là thể" (Chí thử duy như ẩm thủy lãnh noãn tự tri nhi dĩ, phi ngôn khả thuyên. Cường thuyên chi viết: Tâm dĩ vô tri chi tri vi thể) (Như trên). Loại nhận thức luận siêu nghiệm này nhất trí với tư tưởng làm mất giới hạn giữa vật và ta và loại bỏ sự chênh lệch khác biệt giữa các sự vật của ông.

2/ Tâm là công tâm của tiên thiên địa, là bản thể của thiên địa vạn vật. Tư tưởng coi tâm là cái gốc của Phương Dĩ Trí tuy tập trung biểu hiện ở tác phẩm thời kỳ sau, ngược lên tìm cái nguồn gốc đó thì từ bấy đến nay đã lâu. Trong tác phẩm và thời kì trước của ông "vật lí tiểu thức. Thiên văn" có cách nói" vật sở dĩ là vật tức trời sở dĩ là trời, chính

là tâm vậy" ("vật sở dĩ vật tức thiên sở dĩ thiên, tâm dĩ), tư tưởng này được trình bày phân tích và phát huy được đầy đủ trong cuốn "Đông tây quân" sau khi ông đã trốn chạy khỏi Thiền. Khí hỏa nhất nguyên luận cũng theo đó mà thoái hóa thành Duy tâm luận. Ông nói: "Gốc chỉ là một khí mà thôi, do khí sinh sôi ra, cho nên là khí, gọi nó là tâm". (Bản nhất khí nhĩ, duyên khí sinh sinh sở dĩ vi khí, hô chi viết tâm) (Như trên). Ở đây vẫn cứ trình bày rõ quan điểm vạn vật được sản sinh ra từ khí, nhưng ở trên khi đặt lên một cái tâm, được coi là "cái sở dĩ" (cái căn cứ) của khí, tức cái căn cứ tồn tại, vì thế ông lại nói tiếp: "Sinh tử tức là cái tâm này vậy, cho nên đốt đi thì hết rồi thì có thể trống rỗng (không), trống rỗng thì bỏ đi, bỏ đi thì có thể xuất ra, tâm trống rỗng thì mọi thứ trống rỗng, có thể xuất ra khi có thể nhập vào mà rồi không có trở ngại gì". ("Sinh tử tức thử tâm dã, cố thiêu chi tắc tận, tận chi tắc năng không, không chi tắc năng xả, xả chi tắc năng xuất, tâm không nhất thiết không, năng xuất tắc khả dĩ nhập nhi vô ngại hĩ). (Như trên). Vạn vật đều luôn bị lửa đốt, mà lấy tâm làm căn cứ sinh tử, tồn vong, Tâm có thể tự thiêu đốt, cũng có thể thiêu đốt các vật, đó là cái sở dĩ đốt của vạn vật. Ông coi tâm là thể hư không, vạn vật ra vào trong đó, xuất ra có nghĩa là vạn vật sản sinh ra từ tâm, nhập vào thì biểu thị vạn vật coi tâm là nơi qui tụ (quy xá). Ở đây có thể thấy được rõ ràng chuyển hướng từ khí hỏa là một thể sang quỹ tích tư tưởng coi tâm là cái gốc.

Phương Dĩ Trí chỉ ra, cái tâm sở dĩ của vạn vật tức nhân tâm mà lại không bị hạn chế ở nhân tâm. Nói theo nơi ở của nó là nhân tâm, nói theo chỗ đứng của nó thì lại là tâm trời đất. Hai cái này là thống nhất. "Trời lấy tâm cho con người, nhân tâm tức trời, trời được coi là tổ tông, tức

tâm được coi là tổ tông vậy". (Thiên dĩ tâm dữ nhân, nhân tâm tức thiên, thiên dĩ vi tông tức tâm dĩ vi tông dã). ("Sở dĩ"). "Lấy tâm trả lại cho trời đất, lấy trời đất hoàn lại cho tâm" ("Kì dung"). Nếu lấy trời đất làm tổ tông của vạn vật thì trời đất và tâm là một. Vạn vật ra vào không có trở ngại, đều có đủ ở ta. "Tâm tức trời đất", nhân tâm không phải là một cục máu thịt. Nó chứa đựng cả vũ trụ. "Trời đất tức tâm" ("Tiêu tức"). Nhưng dù vòng vo như thế nào, Phương Dĩ trí vẫn không thể né tránh việc tâm có quan hệ khác với trời đất, cần phải nói rõ hai cái này thì là cái nào trước cái nào sau. Ông đã bình luận về hai lí luận này. Một là lấy con người làm nhất của vạn vật, tâm là nhân tâm, "Có trời đất rồi sau mới có con người, có con người rồi mới có tâm" (Hữu thiên địa hậu hữu nhân, nhân thủy hữu tâm) ("Tượng số"). Không có con người, tức không có tâm, con người là sản vật của trời đất, trời đất quyết định tâm. Phương Dĩ Trí cho rằng, quan điểm này là cái thường thức chứ không phải là triết học và quở trách đó là lối "giảng đoán" ("Bố toán") của "ông giáo trường tư chán chường". Hai là: nhìn từ bản chất của hai cái này thì "gọi nó là tâm, chính là công tâm vậy, con người và thiên địa, vạn vật có đầy đủ ở trong cái công tâm này". (Như trên). Quan điểm trước coi tâm là tâm máu thịt của con người, cho nên quyết định ở trời đất, không thể có trời đất trước, sinh ra vạn vật sau. Ông cho rằng, tâm không thể giới hạn ở trong lồng ngực mà được coi là hư thể, nó chứa đựng cả vũ trụ, thiên địa, vạn vật, thậm chí đến cả bản thân con người đều coi tâm là căn cứ, và tồn tại ở trong tâm. Muốn nhận thức được bản chất của tâm, không nên chỉ "nặng ở cái gần gũi thiết thực là hạn chế ở tâm máu thịt, cần phải chứng minh tâm

bằng trời đất", rồi sau đó biết "cái nguyên nhân chung của trời đất, người và vật", (Như trên) nắm vững được tâm túc bản thể của vũ trụ.

Phương Dĩ Trí nêu ra cặp khái niệm "công tâm" và "độc tâm" (tâm riêng) để giải quyết mâu thuẫn giữa tính chủ quan và tính khách quan của tâm. Ông nói: "Nói khái quát về chất, có công tâm, có độc tâm... độc tâm là cái bao gồm cả hình hài và tinh thần của cơ thể con người, còn công tâm thì là tâm bẩm sinh (tiên thiên) ngụ ở trong cái độc tâm vậy" ("Dịch Chư danh"). Tóm chung cả lại để nói thì công tâm và độc tâm đều là nhân tâm, là hai của một tâm, tách riêng ra để nói thì, độc tâm là chỉ cái tâm trong lồng ngực của con người, là chỗ nương nhờ của thần minh, còn công tâm thì chứa đựng cả vạn vật, cả thế giới bao la, bao gồm tất cả mọi cấp không có cái gì là không xuất ra nhập vào trong đó, là tinh thần tồn tại của tiên thiên địa (trời đất thuở sơ khai) đồng thời lại ngụ ở trong độc tâm của con người. Vì thế, công tâm là tâm khách quan, độc tâm là tâm chủ quan; công tâm là tâm bẩm sinh (tiên thiên), độc tâm là tâm có về sau (hậu thiên). Không có độc tâm thì công tâm không có nơi trú ngụ nương nhờ. Không có công tâm thì độc tâm cũng chỉ như cái tâm của cầm thú vậy thôi. Hai cái này tuy hai mà một, tuy một mà lại là hai, không có một thì không có hai. "Vì con người có tượng số rồi sau đó tiến tới hiểu biết được cái lí của công tâm trước khi có trời đất thì tượng số trong trời đất đều là tâm vậy, tất cả những cái ở ngoài đều là ở trong vậy". ("Tượng số"). Ý thức tinh thần của con người là sự tồn tại trước nhất ở con người tham dự với thiên địa, vạn vật, chủ thể và khách thể đã phân làm hai lại hợp lại làm một. Khi chủ thể đặt khách

thể là đối tượng của mình, thì hai cái tách ra hai, ý thức của chủ thể có mang nhân tố phản ánh khách thể, khi chủ thể vượt qua khách thể và tự thân, ngoại hóa thành tinh thần tuyệt đối, thì nó đã làm chìm lấp mất khách thể, hòa tan khách thể vào bản thân, hai cái này thực hiện sự hợp nhất. Sự vượt qua không hạn chế của ý thức chủ quan, làm cho tâm trở thành bản thể tinh thần, vừa là chủ quan vừa là khách quan, giới hạn giữa vật chất và tinh thần đã bị thủ tiêu một cách lặng lẽ.

3/ Tâm là tâm đạo đức, là trung tâm và gốc rễ của luân lí. Phương Dĩ Trí không muốn lưu lại cái búi tóc mà cắt tóc đi tu, lại kéo theo cái đuôi tư tưởng Nho học, Thích Thị chỉ tâm là không, nhìn cảnh là ảo, lấy tất cả các cái không vượt qua thế gian hiện thực (kiếp này), cũng vượt qua nguyên tắc luân lí Nho gia. Phương Dĩ Trí bàn về tâm vẫn cho nó mang ý nghĩa đạo đức. Ông không những nói nhiều về sự trung thứ (trung thành và tha thứ), về nhân nghĩa, trung hòa v.v... còn giải thích đức là "lòng ngay thẳng thì không có cái gì là không tự có vậy" ("Trực tâm vô bất tự đắc dã"), như vậy là đã tiếp tục sử dụng tư tưởng Nho gia. Ông còn nói: "Nhân, là nhân tâm vậy, giống như cái nhân trong cái hạt, ở giữa gọi là tâm, là cái rễ lớn chưa phát vậy. Nhựa sống trong cả cái cây là cái nhân, cái nhân là sức sống, cho nên có nghĩa là tương thông với nhau, nối liền nhau và yêu mến lẫn nhau; cổ xưa, đã từ "nghìn tâm" (thiên tâm) giản hóa thành "hai người" (nhị nhân)... Cho nên gọi là người cũng giống như thế". ("Dịch chư danh"). Phương Dĩ Trí làm cho tâm và nhân hợp nhất, ông đã phải lao tâm khổ tứ để lần mò từ văn tự học tìm ra được chứng

cứ thật có thể nói là đã cố gắng kiên trì với tất cả lương tâm và sự chịu đựng hết mức của mình.

Phương Dĩ Trí chỉ ra, tâm là trung tâm là cốt lõi của con người, là cái căn bản sở tại của đạo đức, cho nên tu dưỡng đạo đức tức là làm cho tâm trong sáng. "Làm sáng cái tâm không thiện ác, không sống chết này là thích hợp với cái tâm thiện thống soái ác của nó". ("Sở dĩ), Tâm lại một phân làm hại, tâm bản thể không sống chết, không thiện ác, tâm đạo đức là biểu hiện của cái tâm bản thể, cho nên bản thể tuy không có thiện ác, nhưng lại lấy cái thiện để thống soái cái ác.

4) Tâm tiên thiên (bẩm sinh) không có sống chết. Phương Dĩ Trí cho rằng, vạn vật là sản phẩm của tâm, chúng tồn tại là tạm thời, có sinh có diệt (có sống có chết). Duy chỉ có một mình tâm của bản thể không sinh diệt, không lúc nào là không có, không chỗ nào là không có. "Cái từ mà xưa đến nay, không lúc nào là không còn, không chỗ nào là không có... tức là tâm vậy". ("Tam Chinh"). Ông mô tả tính tuyệt đối của sự tồn tại của tâm là "vừa là có vừa là không (tức hữu tức vô), "không rơi vào hữu vô", ("bất lạc hữu vô") (Như trên). Sau khi dẫn ra quan điểm tâm tàng trữ thần trong cuốn "Hoàng đế nội kinh", ông phát triển thêm: "Người ta sau khi sinh ra tâm có kèm thêm ý thức thì cho là dụng, còn tâm không sinh diệt thì ở trong tâm sinh diệt". ("Điên đảo"). Tâm máu thịt cùng sống chết với cơ thể con người, mà tâm thần minh thì không có sống chết nó được tàng trữ ở trong tâm sinh diệt, "cái sức sống sinh sôi mà linh, đó chính là cái mà tâm bẩm sinh ngụ ở trong đó". ("Sinh sinh nhi linh giả, tiên thiên chi tâm ngụ chi hĩ)

(Như trên). Tâm không sinh diệt không tách rời tâm có sinh diệt, mà cái linh của nhân tâm thì là ở chỗ nó là sự thể hiện của cái tâm thần minh.

Rõ ràng, kết luận nói trên của Phương Dĩ Trí đã vận dụng phương pháp "đông tây cân bằng" ("đông tây quân") "không rơi vào hữu vô", có lúc ông trực tiếp gọi nó là "tâm pháp" "tâm cân bằng" (Tâm quân). "Giữa hai cái có hai cách vất vả tâm sức mà đông tây phù hợp thì gọi nó là đạo" ("Đông tây quan khai chương"). Gọi là đông tây phù hợp tức là không rơi vào hữu vô, không bảo dưỡng hấp thu hữu, hữu tàng trữ vô. "Tâm cân bằng ở mức vừa phải, thỏa đáng", "tức phi như thế là ổn, mất và còn cùng một lúc" ("Tức phi thị ổn, tồn mẫn đồng thời" đích "doãn trung chi tâm quân") (Như trên). Trong quan niệm loại bỏ sự chênh lệch của sự vật, tiến tới đạt được mục đích loại bỏ sự vật khách quan. Vì thế, Phương Dĩ Trí đi sâu tìm tòi bản chất của tâm và ông nói là để nắm vững bản chất của thế giới, không gì bằng nói là phải đạt tới cảnh giới (ranh giới, mức độ) làm mất đi giới hạn của sự vật, tất cả vật và ta đều là không. "Cái tâm không chính là cái mà không làm tâm mệt mỏi mà thôi... thế giới không phải không có vật, vật nhờ tâm mà sinh ra" (Tâm không giả, bất vi tâm sở lụng nhi dĩ... Thế phi vô vật, vật nhân tâm sinh) ("Tận tâm"). Ông không phủ định một cách giản đơn sự tồn tại của vật, mà hạn định nó là sản vật của tâm. Tâm là cái hư không, thì sự tồn tại của vạn vật đương nhiên cũng không chân thực như vậy là chúng đã thành cái tòa nhà trên không trung không có nền móng. Tâm tuy là bản thể, nhưng không thể nắm được tâm,

không làm cho tâm mệt thì mới có thể đạt được cảnh giới", Tâm không thì mọi cái đều không, có thể xuất ra thì cũng có thể nhập vào mà không có trở ngại gì" (Như trên).

II - Khí và lí thuộc về tâm.

1/ Tôn chỉ đề cao tâm mà Lí của bách gia nêu ra đều thuộc về nhất (một). Tâm là cương lĩnh chung của các loại học thuyết. Các học giả từ xưa đến nay có nhiều cách nhìn đối với bản thể của thế giới, nhưng đều có thể thống nhất trên cơ sở của tâm. Phương Dĩ Trí nói: "Chưa có trời đất, đã có cái tâm này trước. nói về cái xa vời, thì có thể nói là thái cực, có thể nói là thái nhất, có thể nói là thái vô, có thể nói là diệu hữu, có thể nói là hư mãn, có thể nói là thực phụ, có thể nói là thời trung, có thể nói là hoàn trung, có thể nói là thần khí... để nói nó không có cái gì là không bẩm sinh, thì gọi nó là mệnh; để nói nó không có cái gì là không sinh ra được, thì gọi nó là tâm; để nói nó không có cái gì là không làm chủ được, thì gọi nó là trời". ("Dịch Chư danh"). Các loại khái niệm nói trên đều là sự quy định và mô tả về bản thể, là sự nhận thức khác nhau về cùng một đối tượng. Phương Dĩ Trí coi chúng là những cái có khác nhau mà thực là giống nhau. Tên gọi có khác nhau, chính là khác ở sự khác nhau về nhận thức bản thủy (nguồn gốc) đúng sai của tâm, thực chất giống nhau, là giống nhau ở sự cân bằng của cái tâm túc vô tâm. Thực ra, khái niệm nói trên chỉ có ngoại diên giống nhau, mà nội hàm thì lại tuyệt đối khác nhau, giữa các thứ như khi mờ mịt của thái nhất, tính diệu hữu chân không, cái đạo trong vòng hỗn hợp thành v.v..., có nhiều thuộc tính xung đột mâu thuẫn với nhau. Phương Dĩ trí xuất phát từ quan niệm tương đối chủ nghĩa, cho rằng các khái niệm đó đã sinh ra ở tâm tri (hiểu

biết của tâm), thì sự chênh lệch của chúng cũng bắt nguồn từ tâm, cho nên tâm có vai trò và tác dụng bách gia quy về nhất (một). "Thái cực, tinh nhất, thời trung, hỗn thành, hoàn trung, chân như, viên tương, tất cả đều là một tâm, đều là một tôn chỉ vậy, tùy từng lúc mà cơ cấu khác nhau mà thôi". (Thái cực dã, tinh nhất dã, thời trung dã, hỗn thành dã, hoàn trung dã, chân như dã, viên tương dã, giải nhất tâm dã, giai nhất tôn dã, nhân thời thiết thi dị nhĩ). ("Khuyếch tín"). Chúa tâm ở Thái cực thì tâm tức là Thái cực, đặt tâm vào chân như thì tâm tức là chân như, với góc độ và mục đích khác nhau có thể khái quát ra bản thể khác nhau. Nhưng chỉ cần nắm giữ chắc bản tâm thì muôn vàn biến đổi đều qui về một tôn chỉ, mà đủ loại tên khác nhau "đều là trị (sắp đặt) tâm cho tiện thôi" ("Tượng số"). Cho nên, tâm không chỉ có tính chất của bản thể giống như Thái cực, Chân như, đều cùng là phạm trù bản thể, mà còn có thể dung hội quán thông với các bản thể mà trở thành phạm trù cao nhất.

2) Tâm làm chủ lí và khí. Phương Dĩ Trí sau khi quy y Phật giáo đã thay đổi tư tưởng khí hỏa nhất nguyên luận thời kỳ đầu và cho rằng lí là chúa tể của khí, mà tâm là gốc rễ của lí và khí. Ông nói: "Không có giữa hai cái ban đầu đều là khí. Lấy khí trong, hình đục để bàn, thì khí là dương, lấy âm tối, dương sáng rõ để bàn thì khi là âm" (Vô thủy lưỡng gian giai khí dã. Dĩ khí thanh hình trọc luận tắc khi vi dương, dĩ âm ám dương hiện luận tắc khí vi âm) ("Thanh khí bất hoại thuyết"). Chỉ nhìn về lời nói đó thì hình như ông vẫn coi khí là cơ sở của sự thống nhất của thế giới, nhưng tiếp đó ông lại nói. "Thì khí chính là âm dương, là thể của vô thể, có thể có, có thể không, mà cái

sở dĩ là khi chính là cái âm này, tức cái lí này vậy. Khi còn có chất cho nên nói khí là cái chất dịch của tâm và lí". (Tắc khí giả âm dương, vô thể chi thể, khả hữu khả vô, nhi sở dĩ vi khí giả tức thử tâm thử lí dã. Khí thượng hữu chất, cố viết khí vi tâm lí chi trấp). Bên trên khí đã xếp đặt tâm và lí, điều này không chỉ vai trò triết học bị giảm sút rõ rệt, mà còn trực tiếp bị quy định là phụ thuộc vào lí và tâm chỉ là chất tiết ra của chúng. Mà nói về mặt chúng đều có ý nghĩa bản thể, thì cả ba cái đó lại có tính chung thông suốt, "cái sở dĩ là khí cái sở dĩ là lí, cái sở dĩ là tâm, chỉ là một (nhất) vậy". (Như trên). Có thể thấy, Phương Dĩ Trí cũng có tư tưởng hợp nhất cả ba cái khí, lí và tâm, nhưng chỉ là quy định cơ sở hợp nhất là tâm. "Hình vốn là khí vậy, nói về khí mà khí có trong và đục, sợ con người nắm bắt nó, không bằng nói là hư; hư không có cái gì mà chỉ, không bằng nói về lí; lí tìm ngay ở con người, thì làm sao lại nói thẳng như là tôn chỉ của tâm?" ("Hình bản khí dã, ngôn khí nhi khí hữu thanh trọc, khủng nhập chấp chi bất như ngôn hư: hư vô sở chỉ, bất như ngôn lí; lí cầu thiết vu nhân tắc hà như trực ngôn tâm tôn hồ?") ("Sở dĩ"). Hình sắc của vạn vật do khí cấu tạo nên lí chúa tể khí, mà chúng đều coi tâm là "cái sở dĩ" (cái căn cứ).

Quy định về bản thể mà Phương Dĩ Trí, là từ khí, lí ngược lên tâm, về thực chất là coi bản chất của vũ trụ vạn vật là sự tồn tại của quan niệm, từ đó suy luận ra, sự chênh lệch giữa chúng cũng là sản phẩm của quan niệm. "Vì nói về thông suốt, đều quy về một tâm" ("Nhân ngôn khí lí, nhi chất luận, thông luận chí, giai qui nhất tâm") ("Thanh khí bất hoại thuyết"). Cho nên nói về căn bản (gốc rễ) thì coi khí là cái gốc hoặc coi lí là cái gốc hoặc coi tâm là cái gốc

đều quyết định ở ý hướng chủ quan của con người, chỉ cần không nắm lấy một "thì lí, khí, tâm, đều có thể quên đi, lại cũng không có cái không thể nói, sao lại phải lựa chọn?" (Tắc lí dã, khí dò, tâm dã, câu khả vong ngôn, câu vô bất khả ngôn, hựu hà giản trạch hồ?) (Như trên). Không chỉ là sự vật mà sự chênh lệch về bản thể của nó cũng đều được loại bỏ một cách dễ dàng nhẹ nhàng.

3) Vạn vật ra vào ở tâm. Quan hệ giữa tâm và vật trong tư tưởng của Phương Dĩ Trí đã trải qua quá trình chuyển biến từ tách rời vật thì không có tâm sang tách rời tâm thì không có vật. Trong cuốn "Vật lí tiểu thức", ông khẳng định tâm cũng chỉ là một loại của vật. "Thánh nhân làm ra đồ dùng, lợi dụng nó để sống yên ổn, nhờ bày tỏ lí (biểu lí) để quản lí cái tâm của nó. Đồ dùng cố nhiên là vật vậy, tâm là một vật vậy". ("Thánh nhân chế khí lợi dụng dĩ an kì sinh, nhân biểu lí dĩ trị kì tâm. Khí cố vật dã, tâm nhất vật dã). ("Vật lí tiểu thức. Tự tự"). "Trời đất là một vật vậy, tâm là một vật vậy, duy chỉ có tâm là có thể thông với thiên địa vạn vật" (Vật lí tiểu thức. Tổng luận"). Tâm chưa thành bản thể vượt lên trên vạn vật, sự khác nhau giữa nó và những sự vật khác là ở chỗ nó "thông với vạn vật", tức có thể nhận thức được thiên địa vạn vật. Ở đây, trời đất là một vật, tâm là một vật, tâm liên tiếp, quán thông thiên địa vạn vật, hai vật không thể tách rời, "bỏ tâm thì không có vật, bỏ vật thì không có tâm" (Như trên). Bỏ vật thì không có tâm, phù hợp với tư tưởng khí hóa là một thể, đã kiên trì phản đối truyền thống gia học "tách rời khí nắm lấy lí và loại bỏ vật tôn trọng tâm" ("Vật lí tiểu thức", Quyển 1), mà bỏ tâm không có vật, thì như vậy đã chôn vùi xuống hạt giống khuếch đại tác dụng của tâm.

Trong cuốn "Đông tây quân" (Đông tây cân bằng) viết sau khi xuất gia của ông, tâm được qui định là bản thể cao nhất, vạn vật coi tâm là căn cứ tồn tại. Sự nhận thức và phản ánh về vật của tâm được coi là sự thể hiện bên ngoài của quan niệm vốn có trong tâm. Chúng vốn tồn tại ở trong tâm, "con người và thiên địa vạn vật đều có ở trong cái công tâm đó" ("Tượng số"). Tâm cao hơn thiên địa vạn vật, vật quyết định ở tâm. "Đời không phải không có vật, vật nhờ tâm mà sinh ra" ("Tận tâm"). Quan hệ bản chất giữa tâm và vật bị đảo lộn.

III - Du tâm là vô tâm, sáng suốt mà không trông cây được.

1) Bày tỏ đạo tâm (tâm đạo) để dùng nhân tâm (tâm người). Phương Dĩ Trí bàn về Tâm cũng đề cập tới mối quan hệ giữa đạo tâm và nhân tâm. Và về mặt này đã biểu hiện quan điểm giống như truyền thống Nho gia. Ông cho rằng, nhân tâm không bằng đạo tâm, mà đạo tâm tức ở trong nhân tâm: "Nhân tâm tuyệt đối không phải là đạo tâm, mà đạo tâm ở trong đó, bỏ ngay thì không có suy xụp, chúng chỉ có tinh là nhất (một), cho nên biểu hiện đạo tâm để dùng nhân tâm". (Như trên). Thực ra, nhân tâm và đạo tâm là sự biểu đạt trình bày khác nhau về độc tâm và công tâm, nhân tâm có cả hình thể và tinh thần, tồn tại ở thân thể con người, đạo tâm là tiên thiên địa, (thiên địa thuở sơ khai), không bị hạn chế của lồng ngực của lòng người, không thể lấy cái tâm của một mình mình làm cái đạo tâm chung được. Mặt khác, đạo tâm lại không thể tồn tại tách rời nhân tâm, cần phải biểu hiện không qua nhân tâm. Nói một cách khác, đạo tâm không phải là một loại tâm khác ở ngoài nhân tâm, nó chính là bản tâm của nhân tâm. Phương Dĩ Trí nói: "Luôn lấy chính tâm, tâm tức là nguồn

gốc của sinh tử và bất sinh tử. "Vi ư (suy vi), nguy ư, đạo tâm tức là nhân tâm vậy". ("Tổng dĩ chênh tâm, tâm tức sinh tử, bất sinh tử chi nguyên. Vi tai nguy tai, đạo tâm tức nhân tâm dã"). ("Sinh tử cách"). Đạo tâm là cái tâm không sinh diệt, là bản nguyên và thực chất của nhân tâm. Hai cái này vừa có mặt đối lập, lại vừa có mặt thống nhất. Duy chỉ có cái suy vi của đạo tâm, nên có cái nguy của nhân tâm, nhưng không thể nói ngược lại là có cái nguy của nhân tâm mới có cái suy vi của đạo tâm. Đạo tâm ẩn trong nhân tâm, cho nên suy vi. Nhân tâm tách rời đạo tâm thì giống như cầm thú, cho nên nguy.

2) Tận được tâm để an tâm. "Đông tây quân" có một thiên về "Tận tâm", rất khác với quan điểm mà Nho gia nói tận tâm tức là mở rộng hết cái tâm của mình, phương pháp của Nho gia là cư kính cùng lí, trí lương tri, còn con đường tận tâm của Phương Dĩ Trí là lấy hữu làm vô hữu, bất cố hữu, tất cả những cái không có nên không mỏi mệt vì tâm. Ông nói: "Người tận tâm tựa như lịch sử và biết hiểu biết (biết tri thức) thì như vậy là đã tận đến hết rồi. Mời đầu thì diễn ra, ở giữa thì biến dổi, cuối cùng thì thuận theo, có mà không thay đổi". ("Tận tâm giả nhã tự nhi tri tri, tắc tận chi tận hĩ. Thủy hồ dẫn, trung hồ biến, cứu hồ tùy, hữu nhi bất cư". ("Tân tâm"). Cái dẫn ra thì dễ nhập, cái biến đổi thì dễ bỏ đi, cái thuận theo thì không có cái gì là không được, không coi hữu là cố hữu. Cái biết do tận được tâm không phải là cái suy nghĩ biết (tri lự), mà là chỉ cái tri vô tri (cái biết không biết). Ông dùng ngôn ngữ kiểu Huyền cơ Phật giáo để trình bày luận thuyết về tận tâm và lí: "Tận có chuyên môn. Tận chuyên môn gì? Môn không phải là một môn, có thể nhập vào là môn có thể xuất ra là môn; không xuất không nhập, không có môn nào là một môn"

(Tận hữu chuyên môn. Tận hà chuyên môn? Môn bất nhất môn, năng nhập vi môn, năng xuất vi môn; bất xuất bất nhập, vô môn nhất môn) ("Như trên). Tận tâm tức là không tận tâm, kiên trì thực hiện ở tận tâm, đến mức không kiên trì thực hiện ở tận tâm. Không những còn thủ tiêu chủ thể và khách thể, mà còn cần thủ tiêu cả bản thể và công phu, không rơi vào hữu vô, mất còn cùng lúc. Thế là "Thổi lông bôi chất độc, lấy đá đập ra điện đều là cách đốt cháy sự tận tâm của con người vậy". (Xuy mao đồ độc, thạch kích điện phất; giai thiêu nhân tận tâm chi pháp dã) (Như trên). Vô vọng mà không tận được tâm.

Tận tâm trong cuộc sống hiện thực còn có ý nghĩa khác. Phương Dĩ Trí cho rằng, con người cần phải làm lấy mà ăn, tức là tận tâm tận lực phát huy tiềm lực và tính năng động của mình. "Cần phải dựa vào sức của mình, mình làm mình hưởng, tức là để tận được cái tâm của mình" ("yếu sử thực kì lực, tức dĩ tận kì tâm") ("Thực lực"). Con người dựa vào sinh hoạt thể lực và tâm lực của mình, mới gọi là "sinh lí" (lí sinh tồn) mỗi người làm hết sức mình, làm hết tâm mình thì sẽ có thể làm yên ổn được lí sinh tồn (sinh lí), sinh lí được yên ổn, thế là có thể yên tâm mà ăn. "Mỗi lao động vất vả vì cuộc sống của mình, mình sống để làm, sức mình đã tận rồi thì, còn oán trách gì được nữa? Dù có oán trách đi nữa cũng yên vui rồi!" ("Các sử lao khổ kì sinh dĩ tận kì sức, kì sức tự tận, phúc hà sở oán? Oán diệc an lạc hĩ). (Như trên). Như vậy là đòi hỏi phát huy tác dụng năng động chủ quan của con người.

3) Du tâm ở vô tâm. Tận tâm thì cần phải rỗng cái tâm của mình, không có cái tâm của mình. Đó là ranh giới cao nhất mà Học thuyết về tâm của Phương Dĩ Trí theo đuổi.

Ông chỉ ra, mọi người chia cái tâm ra thành tâm chân thực và tâm hư vọng, là một sai lầm, tâm chỉ có một tâm, công tâm ở trong độc tâm (tâm riêng), đạo tâm ngụ ở trong nhân tâm, tâm không thể đánh giá gán phép là chân thật hay xằng bậy. "Con người đầu tiên không hiểu biết cái tâm của mình, cái tâm của mình vốn không có chân thật hay xằng bậy". ("Nhân tiên bất tri tự tâm, tự tâm bản vô chân vọng) ("Tận tâm"). Phân chia tâm ra làm chân thật và xằng bậy, tức là chia cắt và đối lập cái tâm của mình, đã thiết lập sự mâu thuẫn nội tại của tâm mình. Đó là điều mà Phương Dĩ Trí không thể đồng ý. Ông lại nói: "Tận tâm vô tâm, tắc vô phân hư vọng tâm, chân thực tâm chi tâm, tĩnh vô vô tâm khả đắc chi tâm" (Có nghĩa là tâm là cái vô tâm của tâm, thì không có cái tâm phân ra thành tâm hư vọng và tâm chân thực, và không vô tâm mà có thể có được cái tâm) ("Sinh tử cách"). Hiểu biết được tâm thực ra không phải muốn nắm chắc lấy bản tâm, mà phải giác ngộ được tâm, tức vô tâm, coi cái tâm vô tâm là tâm, cuối cùng kể cả vô tâm cũng bị loại bỏ về căn bản, cùng du chơi với vật, mà làm mất sạch cả vật lẫn ta.

Vì thế, ông không những nhấn mạnh tận tâm, vô tâm (không tâm), mà còn phải là tâm siêu việt, dung hòa chủ nghĩa hư vô với chủ nghĩa tương đối thành một thể. Trời đất "Tâm có trời để du chơi, cưỡi lên vật để du tâm, ghi nhớ đạo mà kết thúc cái nghệ thuật du chơi, trời đầy ở đất, lừa dựa vào củi, lấy vật xem xét vật, lấy đạo xem xét đạo vậy". (Tâm hữu thiên du, thừa vật dĩ an tâm. Chí đạo nhi chung du nghệ giả, thiên tải vu địa, hỏa lệ vu tân, dĩ vật quan vật, dĩ đạo quan đạo dã"). ("Đạo nghệ"). Du tâm là không bị ràng buộc, vương vấn vì tâm, không phải nắm lấy tâm, không chịu sự hạn chế của tâm. Ngược lại, du tâm tức

là phải trở thành chúa tể của tâm, phương pháp của nó là thông qua tâm đến điều gì, tất cả cho nó tự nhiên, lấy vật xem xét vật, lấy đạo xem xét đạo, không cần lấy đạo xem xét vật hoặc lấy vật xem xét đạo, càng không cần lấy tâm xem xét vật, lấy tâm xem xét đạo. "Xuất thế ở đời, quên thân để cho thích hợp, du tâm là vô tâm, sáng suốt mà không được nhờ cậy" (Xuất thế tại thế, vong thân dĩ thích, du tâm vô tâm, minh nhi bất thị). ("Tận tâm"). Thực hiện vượt qua được tâm rồi thì có thể tiến vào một thế giới thần thánh vĩnh hằng.

Phương Dĩ Trí là một vị Nho tăng văn chương tối nghĩa khó hiểu, tư tưởng kì dị. Học thuyết về tâm của ông là sản vật kết hợp giữa truyền thống Nho gia với nghĩa lí Phật giáo. Nhìn từ sự phát triển của phạm trù tâm. Sau Tâm học Dương Minh, về giai đoạn cuối của mình ông đã xé rách và nghiền nát cái tâm bản thể, sai lầm của ông đã được bộc lộ ra hết tầng này lớp khác. Phương Dĩ Trí muốn cố gắng xây dựng lại uy quyền cho tâm thể, cần phải vượt qua Tâm học Dương Minh, thế là khi ở "vùng đất lớn mà không có một tấc đất", đóng cửa ngồi trên cao (bế quan cạo tọa) trùm phủ lên một đám mây đen, dùng phương pháp và lí nghĩa huyền diệu của Phật giáo để làm cho đầy đủ phạm trù tâm truyền thống, từ đó đã xác lập được địa vị lịch sử đặc thù của Học thuyết về tâm của ông. Hơn nữa, lại đã biểu hiện rõ sự cải tạo đối với truyền thống, đi theo con đường khác với những người như các ông Hoàng Tông Hi, Vương Phu Chi và Cố Viêm Vũ v.v...

Tiết IV. Học thuyết về tâm hàm chứa tính, tình và tài

Vương Phu Chi (1619 - 1692) là người tổng kết Lí học thời Tống - Minh. Học thuyết về tâm của ông nặng về phát

huy và khai thác ý nghĩa nhận thức luận và luân lí học của phạm trù tâm, trên một số mệnh đề truyền thống đã biểu hiện ra những kiến giải mới mẻ, ông đã phân tích trình bày rất tinh tế rõ ràng về tâm tri, tâm tính, ở đó có rất nhiều tư tưởng khác với Chu Hi, mà thời sau Chu Hi chưa thấy có. Học thuyết về tâm của ông là một giai đoạn quan trọng trong lịch sử phát triển phạm trù tâm.

I - Tâm có cảm mà ứng.

Nội hàm phạm trù tâm của Vương Phu Chi vẫn theo lí thuyết truyền thống, đã làm loãng hàm nghĩa bản thể của nó. Ông nói: "Tâm là cái hàm chứa tính, tình và tài mà nói chung là vậy". ("Thượng Thư dẫn nghĩa", Quyển 5). Cái gọi là nói chung, chứng tỏ tâm thực ra không phải là gộp một cách máy móc tính, tình và tài lại, mà là sự kết hợp hữu cơ ba cái đó lại với nhau. Tính chính là cái chất của tâm, tình là sự hiện lên của tâm, tài thì là cái tài năng của tâm. Tâm có kết cấu, bất cứ nối hàm nào của nó cũng đều có đủ ba loại yếu tố, và do sự khác nhau của thứ tự kết hợp và mức độ chặt chẽ của ba cái này, mà đã hiện rõ các ý nghĩa khác nhau.

1/ Tâm là cái linh thiêng nhanh nhậy của tính, là phép tắc của trời. Tâm là bộ máy tư duy của con người. Trên ý nghĩa đó, tính vào tài của tâm cùng nêu ra cả, mà tình là phụ. "Lí hóa, là trời vậy; sự vật, là con người vậy. Không biết trời, bởi sự vật biết đến anh. Hiểu biết trời, bởi sự vật biết đến anh. Hiểu biết được sự vật chính là cái tâm vậy. Tâm là cái linh thiêng của tính, là phép tắc của trời vậy". ("Lí hóa, thiên dã; sự vật, nhân dã. Vô dĩ tri thiên, vu sự vật tri chi nhĩ. Tri sự vật giả, tâm dã, tâm giả, tính chi linh, thiên chi tắc dã") ("Trương Tử chính Mông Chú", Quyển

2). Sự lí hóa của trời ngụ trong sự vật, tách rời sự vật thì không có cái gọi là trời. Tâm tức là bộ máy nhận thức sự vật của con người, là nhân tố sinh động sôi nổi nhất trong nhân tính. Vương Phu Chi từ "Bộ máy của tâm là tư (duy)", ông đã nêu ra mệnh đề "Tâm nhật sinh tư" ("Tâm hàng ngày sinh ra tư (duy) ("Thượng thư dẫn nghĩa", Quyển 3). Tâm tư rút cuộc sản sinh ra như thế nào? Ông nói: "Hình vậy, thần vậy, vật vậy, ba cái này gặp nhau mà tri giác mới phát ra. Cho nên từ tính sinh ra tri để biết tri và tính, giao hàm ở trong sự hội tụ mà có gián cách, thống nhất ở một tâm, từ đó mà nói thì gọi là tâm" (Hình dã, thần dã, vật dã, tam tương ngộ nhi tri giác nãi phát. Cố do tính sinh tri, dĩ tri trí tính, giao hàm vu tụ nhi hữu gian chi trung, thống vu nhất tâm, do thử ngôn chi tắc vị chi tâm) ("Trương Tử Chính Mông Chú", Quyển 1). Tâm có khả năng của trị (hiểu biết), nhưng cần phải do tác dụng lẫn nhau giữa ba cái là bộ máy cảm giác, tư lự và khách thể mới có thể sinh ra tri (sự biểu biết) hiện thực, tâm có công năng làm cho ba cái đó thống nhất lại.

Vương Phu Chi từ sự sản sinh ra nhận thức, ông đã trực tiếp dẫn ra mối quan hệ giữa tâm và bộ máy cảm giác, tức là mối quan hệ giữa nhận thức lí tính và nhận thức cảm tính. Ông cho rằng, tâm và bộ máy cảm giác không tách rơi nhau. Ông nói "Thân thể một con người, cái quan trọng ở trong đó chính là cái tâm vậy, mà cái thần minh của tâm thì gửi gắm phân tán ở ngũ tạng, chờ đợi và cảm giác ở ngũ quan. Can, tì, phế, thận, hồn phách, là nơi tàng chứa ghi nhớ suy tư vậy, hễ tàng chứa cái lí mất đi (cái thất lí) thì cái linh của tâm đã bị tổn hại rồi. Không có mắt thì rồi tâm không phân biệt được màu sắc, không có tai thì tâm không nghe thấy âm thanh, không có chân tay thì tâm

không thể sai khiến, một bộ máy mất tác dụng thì sự linh thiêng của tâm đã bỏ đi rồi". ("Thượng Thư dẫn nghĩa", Quyển 6). Tâm quan trọng như vậy nên nó cao hơn bộ máy cảm giác và là Chúa tể của bộ máy cảm giác. Thấy phân tán ở ngũ tạng, lấy tâm tư gửi gắm ở trong can, tì, phế, thận, điều đó rõ ràng là không chính xác. Còn chờ đợi và cảm giác ở ngũ quan, thì đã thể hiện rõ một cách chính xác sự nương tựa của tâm đối với cơ quan tai mắt. Tâm thực ra không trực tiếp cảm biết được khách thể ở bên ngoài, nó cần coi cơ quan cảm giác tai mắt là môi giới mới có thể liên hệ với khách thể được, tách rời bộ máy cảm giác tai mắt, tâm sẽ không biết gì hết.

Tâm không tách rời bộ máy cảm giác tai mắt, tai mắt cũng không tách rời bộ máy của tâm Vương Phu Chi nói: "Tại hợp với âm thanh, mắt hợp với màu sắc đều là cửa sổ mà tâm hòa hợp mở ra vậy. Hợp, cho nên biết nhau; như vậy nó là nguyên nhân của cái sở dĩ của nó, thì há lại là cái lực thanh sắc của tai mắt sao? Cho nên trước khi xe cùi đi qua, nhiều lời nói phức tạp, mà không phải là sở thuộc của ý nghĩa, thì thấy cũng như không thấy, nghe thấy cũng như không nghe thấy, nó không phải là cái được (thu) của tai mắt, mà là hợp, là sáng rồi". ("Trương Tử Chính Mông Chú", Quyển 4). Bộ máy cảm giác của con người có mối quan hệ đối ứng với các hiện tượng của thế giới bên ngoài, cho nên nó có thể nhận được các thông tin của khách thể. Nhưng, sự sản sinh ra nhận thức ngoài tác dụng tương hỗ giữa hai bên đối ứng với nhau ra, còn cần phải có tác dụng của ý thức của con người. Đã tách rời tâm, mắt không thể nhìn thấy, tai không thể nghe thấy. Tâm và cơ quan tai mắt

dựa vào nhau không thể tách rời, mà tâm là chủ của tai mắt. Ông nói: "Thiên hạ nhập vào mà cảm được tâm ta vậy. Cảm được ta để màu sắc mà con mắt tiếp thụ được, cái tiếp thụ mà lưu lại ở mắt ta để nhìn thấy nó thì như vậy là tâm đang nhìn thấy rồi. Biết các lễ nghi mà không phải là nhìn được, cái đó tất nó le lói ở tâm tà mà che lấp cái hình dáng của thiên hạ vậy". (Thiên hạ nhập nhi cảm ngộ tâm dã, cảm ngộ dĩ sắc nhi mục thụ chi thụ chi nhi lưu ngộ mục dĩ thị chi, tâm tại thị hĩ. Thẩm chư lễ nhi phi sở nghi thị, tất kì huỳnh ngộ tâm nhi tế thiên hạ chi hình giả dã) ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 14). Hình sắc của khách thể tác dụng vào mắt người ta, trong con mắt sinh ra hình ảnh, nhìn bên ngoài chỉ là tác dụng tương hỗ giữa mắt và đối tượng, mà thực chất là tâm đang chủ trì hoạt động đó. Tâm có tác dụng xem xét, lựa chọn đối với sự vật phản ánh vào trong mắt, nó chỉ đạo con mắt của người ta chú ý phản ánh các hình tượng nên tiếp thụ đó, và loại bỏ các thứ không cần tiếp thu. Cũng giống như các hoạt động cảm tính khác. Tác dụng của bộ máy cảm giác như tai, mắt v.v... trực tiếp chịu sự chi phối và điều tiết của tâm.

Vương Phu Chi đã khái quát mối quan hệ phức tạp đan chéo vào nhau giữa tâm và bộ máy của tai mắt là đồng thể dị dụng. Ông đã sửa đổi thuyết "Đại thể", "Tiểu thể" do Mạnh Tử nêu ra, ông cho rằng tâm và tai mắt không thể tuyệt đối phân chia. "Cho nên tai mắt ở tâm, không phải khác nhau dứt khoát và to hay nhỏ", nếu không thì sẽ là "một người mà có hai thể". Công dụng của tâm và tai mắt có khác nhau. "Cái đồng chính là thể vậy". Nói một cách cụ thể, "làm cho nó hợp và theo cái gốc thì tên gọi là ("Cơ

quan tâm" để cho nó phân ra và đi về ngọn, thì tên gọi là "Cơ quan tai mắt". Cơ quan có chính có phụ, thể không có biên giới". (Đương kì hợp nhi tòng bản, tắc danh chi "Tâm quan", vu kì phân nhi xu mạt, tắc danh chi "nhĩ mục chi quan". Quan hữu chủ phụ, thể vô cương bạn). Đã đồng thể thì không thể phân tích dứt khoát được. Tâm tư chờ đợi cảm giác ở ngũ quan, thấy phân tán ở ngũ quan, ngũ quan càng nương tựa vào tư của tâm. "Như vậy cho nên tâm chính là nội cảnh của mắt, là cửa sổ bên trong của tai, là gương bên trong của bộ mặt, là chìa khóa bên trong của lời nói vậy". ("Thị cố tâm giả tức mục chi nội cảnh, nhĩ chi nội dũ, mạo chi nội kính, ngôn nội thược dã"). ("Thượng thư dẫn nghĩa". Quyển 4). Tâm không chỉ là một tạng khí mà còn là năng lực nhận thức ngụ trong cơ quan cảm giác. Hoạt động của tâm và của tai mắt thuộc về cùng một chủ thể, đều có thể quy về vận động thần kinh, có cơ sở sinh lí chung, cho nên hai cái này đồng thể. Mặt khác, tâm và tai mắt rốt cuộc là cơ quan nhận thức khác nhau, có công năng khác nhau. Vận động thần kinh cảm giác và vận động của đại não (tâm) có sự khác nhau rõ rệt. Mệnh đề đồng thể dị dụng, từ góc độ công năng nhận thức đã nói rõ mối quan hệ tương hỗ giữa tâm và cơ quan cảm giác tương đối tốt.

Từ các giai đoạn khác nhau của nhận thức Vương Phu Chi tiến tới trình bày, phân tích mối quan hệ giữa tâm và cơ quan tai mắt. "Đại để công cách vật (nghiên cứu sự vật), cơ quan của tâm và tai mắt đều được dùng tới, học vấn là chính còn tư duy biện chứng là phụ, những cái tư duy biện chứng được, đều là sự đã học hỏi được. Công của trí tri thì duy chỉ ở cơ quan của tâm. Tư duy biện chứng là chính, còn học hỏi là phụ, những cái đã học hỏi được là để quyết

định sự hoài nghi của tư duy biện chứng". (Đại để cách vật chi công, tâm quan dữ nhĩ mục quân dụng, học vấn vi chủ nhi tư biện phụ chi, sở tư biện giả, giai sở học vấn chi sự. Tri tri chi công, tắc duy tại tâm quan, tư biện vi chủ nhi học vấn phụ chi, sở học vấn giả, nãi dĩ quyết kì tư biện chi nghi). ("Độc tứ thư đại toàn thuyết". Quyển 1). Cách vật, trí tri tương đương với giai đoạn cấp thấp và cấp cao của nhận thức, cơ quan cảm giác tai mắt chỉ có tác dụng ở giai đoạn cấp thấp, hoạt động tư duy của tâm thì quán xuyến vào toàn bộ quá trình nhận thức, tâm cao hơn cơ quan cảm giác tai mắt.

Phải nói một cách thẳng thắn, không cần giấu diếm rằng việc trình bày, phân tích về cái suy tư của tâm của Vương Phu Chi có nhiều chỗ sai lầm. Điều đó không chỉ biểu hiện là ông có khuynh hướng nặng về đức tính, nhẹ về kiến văn (nghe thấy nhìn thấy), mà còn biểu hiện ở chỗ ông đang theo đuổi sự hợp nhất thiên - nhân. Ông từng nói: "Cái suy tư của tâm dựa vào tai mắt để thành cái tri (hiểu biết), con người là đến với cái riêng tư vậy; cái suy tư của tâm ngụ ở cái thần hóa, nó là cái đức trời vậy". (Tâm tư ỷ nhĩ mục dĩ tri giả, nhân vi chi tư dã; tâm tư ngụ vu thần hóa giả, thiên đức dã). ("Trương Tử chính mông chú. Quyển 2). Kiến văn (nhìn thấy nghe thấy) và nhận thức có được thông qua kiến văn bị hạ thấp là cái riêng tư của con người, còn cái gọi là nhận thức ngụ ở thần hóa thì được vinh dự là đến trời. Điều được nhấn mạnh ở đây, thực tế là một loại nhận thức thần bí.

2/ Tâm là chủ của thân thể, là ý chí chủ quan của con người, biểu hiện sự hạn chế của tính đối với tình và tài. Vương Phu Chi nói: "Cái bắt đầu lập thành thần của tôi,

có cái chủ của thân thể, đó là cái tâm vậy. Khi vật chưa cảm, thân thể chưa ứng, mà giữ được cái chí của ta, làm cho nó luôn giữ được cái ngay thẳng không bị mê hoặc theo tình cảm, thì cái lí sở dĩ tu thân, lập được nó là đã có cái vốn có rồi, cái vốn có đó là cái chất cơ bản của tâm định ra vậy". (Ngộ lập thân chi thủy, hữu vi thân chi chủ giả, tâm dã. Đương vật chi vị cảm, thân chi vị ứng, nhi trì ngô chi sử nhất thủ kì chính nhi bất tùy tình cảm dĩ mê, tắc sở dĩ tu thân chi lí, lập chi hữu tố hĩ, nãi tâm tố định dã) ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 1). Không những cơ quan cảm giác do tâm làm chúa tể, mà mọi hành vi của con người đều bị tâm chi phối. Trong tuyệt đại đa số trường hợp, hành vi của con người không phải là mù quáng làm theo tự nhiên, mà là kết quả có ý nguyện, có lựa chọn. Đó tức là biểu hiện tác dụng chủ đạo của tâm. Ông cho rằng, hành vi tốt xấu phải trái do tâm quyết định, chính tâm là cái gốc rễ của việc tu thân: "Tâm đã đúng đắn ngay thẳng thì cái sở dĩ mà ta phát ra thành hành động, lời nói, đều là cái do tâm gốc rễ thực hiện, cái mà nó làm có gốc, cái mà nó giữ có chủ, thì thân không có cái gì là không tu dưỡng được". ("Tâm chi kí chính, ngô chi sở dĩ phát vi hành động ngôn giả giai căn tâm dĩ hành, nhi vi chi hữu bản, thì chi hữu chủ, thân vô bất tu hĩ) (Như trên). Ông nhấn mạnh tâm ngay thẳng thì thân mới chính trực được.

Tâm chúa tể đối với thân thể chỉ có thông qua hành vi của con người mới có thể biểu hiện ra. Tâm là nhận thức nội tại, không thể trực tiếp quan sát, hành vi chịu sự chi phối của ý chí chủ quan, là biểu hiện bên ngoài của tâm. Vương Phu Chi nói: "Không phát mà nó ở cái nhìn nghe, nói, hành động, thì không thể gọi là tâm vậy. Sao vậy?

Không phát mà nó ở cái nhìn, nghe, nói và hành động, thì ta cũng không phải là không có tâm vậy, mà cũng không thể thực hiện được qui định của nó ("Bất phát nhi chi vu thị, thính, ngôn, động giả, bất khả vị tâm dã Hà dã? bất phát nhi chi vu thị, thính, ngôn, động, ngô diệc phi vô tâm dã, nhi vô sở thi kì chế"). ("Thượng thư dẫn nghĩa". Quyển 3). Ý chí không phải là tinh thần vượt qua cơ thể, nếu không có bất kì sự biểu hiện ở bên ngoài hiện thực thì không có cánh gì xác định được sự tồn tại của nó. "Bất khả vị tâm", (không thể gọi là tâm) thực ra không phải là nói không có tâm. Người ta đều có tâm nhưng cái chưa "phát ra ở tứ chi mà đã thấy ở sự nghiệp" ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 1), cái đó không có tác dụng hạn chế thực tế đối với sự phát sinh hành vi của con người, không trở thành cái tâm là chúa tể của nó. Tâm chúa tể, mọi người đều có cả. "Không thể tổn hại đến cái mà nó có ("Bất khả tổn kì sở hữu"), "không thể làm tăng thêm cái mà nó không có" (bất khả tăng kì sở vô), ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 9), không mượn sự cưỡng chế ở bên ngoài.

Cho nên, Vương Phu Chi nhấn mạnh, tâm chúa tể đối với thân thể cần có tính nhất quán, có tính ổn định, cần xây dựng trên cơ sở tự giác của bản tính, chứ không phải là tính tùy ý chủ quan. Ông phê phán những người "Được một tâm, mất một tâm; một tâm xấu, một tâm tốt, một tâm khó, một tâm dễ; một tâm nói, một tâm hành động; một tâm thu lại, một tâm dãn ra" thì ra ý chí kiên định, "Thay đổi lật ngược hẳn lại, mỗi lần nói là nói theo ý của nó", làm cái gì cũng đều là lòng hai ý, sớm Tần, chiều Sở (tráo trở bất thường). "Tiểu nhân chính là anh ta, chứ không có ai khác, chỉ là loại chỉ chuyên lừa dối bưng bít ý nghĩ của

mình mà thôi". (Tiểu nhân chi vi nhĩ giả vô tha, "võng niệm quyết thiệu" nhi dĩ hĩ) ("Thi quảng truyện", Quyển 4). Nguyên nhân căn bản của con người lặp đi lắp lại thất thường, tức là thiếu cái tâm chúa tể kiên định và nhất quán. Điều đó đã làm nổi bật lên tính quan trọng của tâm.

3/ Tâm tức tâm nhân nghĩa, là bản tâm đạo đức của con người. Vương Phu Chi tán đồng thuyết "Nghĩa nội" của Mạnh Tử. Ông khẳng định đạo đức bắt nguồn từ tâm tính của con người. "Nhân là cái nhân tâm không cho phép mình... Nghĩa vốn là cái sở bất muội (không mờ ám) của nhân tâm" ("Nhân giả nhân tâm chi bất dung dĩ, ... nghĩa cố nhân tâm chi sở bất muội"). "Tâm không có cái gì là không thích hợp mà thân thể làm theo nó thì yên ổn thân thể không có cái gì là không yên ổn mà vật thích hợp được với nó thì thuận lợi, đó là nhân (ái)". (Tâm vô bất thích nhi thân hiệu kì an, thân vô bất an nhi vật đắc kì thuận, vi nhân hĩ). ("Tứ thư huấn nghĩa, Quyển 36 và 16). Văn hóa truyền thống Trung Quốc nhấn mạnh sự tự giác đạo đức của con người, nhưng đối với tính khách quan và tính chủ quan của đạo đức lại luôn luôn tranh cãi không ngừng. Một mặt, muốn kêu gọi trách nhiệm đạo đức của bản thân con người, thì không thể coi đạo đức là thứ ở ngoài con người, và thế là đạo đức và tâm đã có được sự đồng nhất trực tiếp; Mặt khác, muốn nhấn mạnh tính tất nhiên, tính uy quyền, khách quan của đạo đức, thì lại không thể hoàn toàn đặt nó vào trong nhân tâm, mà cần phải nhờ vào một sức mạnh bên ngoài nào đó phú cho nó tính chân lí tuyệt đối. Để điều hòa mâu thuẫn nói trên, Vương Phu Chi, đã phân chia "đức" ra hai loại. Nói về mặt chung, đức tức đắc đạo, tức là sự nắm vững của tâm đối với đạo, hoặc nói là sự ngưng

tụ của đạo ở trong tâm. "Đức hành được có được ở cái gọi là tâm". "Hành đạo mà có được ở tâm thì gọi là đức". ("Đức giả, hành yên nhi hữu đắc vu tâm chi vị dã", ("Hành đạo nhi hữu đắc vu tâm chi vị đức") ("Độc Tư thư, đại toán thuyết", Quyển 6). Tính và đức là sự ngưng tụ nhân nghĩa lễ trí ở nhân dân, tâm và đạo đức có sự đồng nhất trực tiếp, là sự thể ngộ và khẳng định đối với bản chất đạo đức trong bản tính của mình. Mà học về đức là thông qua sự nắm vững về đạo khách quan, và dùng nó để chỉ đạo hành vi của mình, mà dần dần chuyển hóa thành ý thức nội tại. Thế là, đạo đức tuy là bản chất của nhân tâm, nhưng thực ra không có tính tùy ý chủ quan, mà lấy đạo trời khách quan làm căn cứ.

Vương Phu Chi coi tâm nhân nghĩa là bản chất của con người, có lúc ông đặt nó ở trên tâm tư lự. Ông nói: "Nhân nghĩa tư là tính, là việc của trời vậy; tư (suy tư) là cơ quan của tâm, là việc của người. Thiên (trời) và nhân (con người) lấy cái tâm nhân nghĩa chỉ ở trong tâm. Duy chỉ có nó có tâm nhân nghĩa, đó là lấy tâm có khả năng tư (suy tư) của nó. Không phải như vậy, cái đó chỉ giải thích được sự vận động của tri giác mà thôi. Cái nhân nghĩa này là cái gốc để rồi sinh ra ở cái suy tư vậy". (Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 10). Đạo đức là tâm tính tiên thiên (bẩm sinh), nhận thức là tư duy hậu thiên (thời kì lớn lên). Hậu thiên sinh ra từ tiên thiên, nhận thức coi đạo đức là cái gốc. Quan điểm này đã làm đảo lộn mối quan hệ giữa đạo đức và nhận thức. Về thực chất, đạo đức được coi là một phương thức nắm vững thế giới, bản thân nó thuộc về một loại nhận thức đặc thù nào đó. Dù hoạt động nhận thức của con người vẫn dựa trên cơ sở quan niệm giá trị riêng biệt nào đó, nhưng

chỉ có trước hết nhận thức và lí giải được một nguyên tắc đạo đức nào đó, nó mới có thể chuyển hóa thành ý thức đạo đức nội tại và tự giác của con người, mới có thể trở thành tiêu chuẩn giá trị để mọi người bình phán về sự vật. Vì thế, tình hình thực tế là tâm lấy tư (suy tư) làm gốc mà biết được nhân nghĩa, Vương Phu Chi thì lại làm ngược lại chúng.

II - Lí có ở trong tâm, tâm thống nhất tính và tình.

Phạm trù tâm của Vương Phu Chi hết sức quan trọng trong hệ thống triết học của ông, có quan hệ mật thiết với các phạm trù khác. Do bản thân tâm có nhiều hàm nghĩa, cho nên quan hệ giữa nó với cái phạm trù khác như lí, tính, tình, khí v.v... đan chéo vào nhau phức tạp, đã phơi bày ra kết cấu có tính thứ tầng.

1/ Tâm và lí. Lí chủ yếu có hai tầng hàm nghĩa về quy luật và nguyên tắc đạo đức. Nó và nội hàm khác nhau của tâm có mối quan hệ đối xứng. Vương Phu Chi nói: "Thiên hạ không có cái lí ngoài tâm, mà đặc biệt chỉ con người là có cái tâm ngoài lí". ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 6). Đối với mệnh đề này, có người chuyên phân tích về mặt nhận thức luận, cũng có người hạn chế nó ở mặt đạo đức luân lí. Tác giả cho rằng, hai cái này đều có cái sở kiến (đã thấy), có cái sở vị kiến (chưa thấy). Mệnh đề nói trên, về ý nghĩa của nhận thức luận và luân lí học đều có thể đứng vững được. Nó thể hiện tâm và lí có mặt đồng nhất, cũng có mặt không đồng nhất.

Thứ nhất là, nói về tâm và tư thì tâm tri (hiểu biết) lí. Lí được coi là phạm trù là hình thức và kết quả nhận thức thế giới khách quan của tâm, có tính chủ quan, có thể nói"

có ở tâm", "tồn ở tâm", mà nhận thức không thể hoàn toàn không có sai lầm, tâm lại không tận được bằng lí. Vương Phu Chi chủ trương "hiểu biết được cái rộng lớn của lí mà cần tìm đủ ở tâm ta, hiểu biết sự tinh vi của cái lí đó mà cần tìm tòi kiểm nghiệm ở tâm ta" (Tri thử lí chi quảng đại nhi tất cầu bị vu ngô tâm, tri thử lí chi tinh vi nhi tất cần nghiệm vu ngô tâm). Tâm cần nhận thức và luận chứng (trình bày, phân tích và chứng minh) được cái lí. Ví dụ: Một sự việc ở trước mắt, tất phải có cái lí của một sự việc, nó rút khoát phải như thế để là nguyên nhân vì sao nó như vậy; Một vật nối tiếp với nhau, tất phải có cái lí của một vật, nó rút khoát phải như thế để là vì sao nó thích ứng. Tuy có người biết nó là đương nhiên, không biết được ba hay hai cái, không thể dựa vào nó được để lấy cái nào định ra cái thể; Tuy có người biết cái đó là cố nhiên, nhưng không thể xem xét kĩ lưỡng từng li từng tí một, cái nào không thể xằng bậy được, để lấy cái nào làm cái chí thiện,... thì rút lui đi mà học tập vậy". (Nhất sự chi đương tiền, tất hữu nhất sự chi lí, kì đoán nhiên tất như tư dĩ vi chi giả hà cố; nhất vật chi tương tiếp, tất hữu nhất vật chi lí, kì thành nhiên tất như tư dĩ ứng chi giả hà vi. Tuy hoặc tri kì đương nhiên, nhi bất năng giác nhị tam chi bất khả cứ giả dĩ hà dĩ định thể; tuy hoặc tri kì cố nhiên, nhi bất năng thẩm hào li chi vô khả vong giả dĩ hà vi chí thiện... tắc thoái nhi học yên). ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 7). Cái nguyên nhân vì sao của cái tuyệt đối cần phải như vậy của sự, cái vì sao cố nhiên phải làm như vậy của vật, cái định thể đương nhiên của nó cái chí thiện cố nhiên, đều tồn tại có cái lí nhất định. Tất cả những cái đó, đều phải có đủ ở tâm và nghiệm xét ở tâm. Những điều tranh luận đó pha tạp một số nhân

tố tiên nghiệm mà khuynh hướng chủ yếu của nó là lấy tâm để suy nghĩ về lí, lấy tâm để nhận thức về lí. Vương Phu Chi đã nhiều lần nhấn mạnh lí là thuộc tính của sự vật, đồng thời lại kiên trì quan điểm ngoài tâm không có lí. Hai loại quan điểm bề ngoài có vẻ như xung đột nhau này, thực ra không có gì mâu thuẫn nhau. Trên thực tế chúng lần lượt đề cập tới biểu trưng (dấu tích biểu lộ ra ngoài) khác nhau về bản thể luận và nhận thức luận của phạm trù triết học. Nói về mặt bản thể luận thì lí là lí của khí, và dựa vào trong khí, là cái vốn có của vạn vật, không thay đổi theo ý thức của con người. Trên ý nghĩa của mặt nhận thức luận thì: "Là cái lí này thì duy chỉ có con người là có thể và cần biết, có thể và cần thực hiện, không phải là con người thì không thể biết, không thể thực hiện, mà chúng lại có cái lí riêng vậy. Có cái lí này ở trong mà biết nó không mơ hồ, thực hiện nó không nghi ngờ, thì có nghĩa là cái tâm đó vậy" (Nãi thử lí dã, duy nhân chi sở khả tất tri, sở khả tất hành phi nhân chi sở bất năng tri bất năng hành nhi biết hữu lí đã. Cụ thể lí vu trung nhi tri chi bất muội, hành chi bất nghi giả, tắc thử tâm chi vị dã). (Như trên). Lí có thể và cần được mọi người nhận thức và tuân theo, mới có ý nghĩa hiện thực, lí ở ngoài nhận thức thì chỉ là sự tồn tại khách quan, không thuộc phạm vi của ý thức. Lí được coi là hình thức nhận thức, chỉ có thể tồn tại ở trong tâm.

Thứ hai là, nói theo tâm và tính thì nhân tâm có nhân nghĩa lễ trí, tâm trực tiếp là lí. Cái gọi là tâm nhân nghĩa và tính nhân nghĩa có tính đồng nhất. Vương Phu Chi nói: "Nhân (ái) là tâm của nó vốn hợp với lí vậy, mà việc bảo tồn nó, bồi dưỡng nó, lại là việc hết sức thực tế vậy. Thế là, tâm đang còn tĩnh thì không có cái gì không phải là sự

ngưng tụ của lí trời vậy; tâm đang động thì không có cái gì không phải là sự phát ra của lí trời vậy". (Nhân giả, kì tâm bản dữ lí hợp dã nhi tồn chi dưỡng chi, hựu dĩ cực vu mật yên. Vu thị tâm chi phương tĩnh, vô phi thiên lí chi ngưng dã; tâm chi phương động, vô phi thiên lí chi phát dã.) ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 6). Khi ông coi tâm là trung tâm hay là bản chất của con người, ông lấy đạo đức để làm cho đầy đủ nội dung của tâm, tâm được qui định là thực thể của lí. "Thế là biết được tâm ta không thể nào dù chỉ trong chốc lát tách rời được lí trời, bỏ lí trời thì không có cái gì có thể là tâm được". (Như trên). (Vu thị nhi tri ngô tâm chi bất khả tạm li vu thiên lí, xả thiên lí nhi vô khả vi tâm dã). (Như trên). Ở đây, tâm và lí không thể tách rời nhau; không có lí, tâm chỉ là một cục máu thịt, sẽ đem trộn lẫn con người vào với cầm thú làm một, không có tâm thì lí không có chỗ dựa, không thể trở thành bản tính và căn cứ của con người. Tư tưởng của Vương Phu Chi chịu ảnh hưởng truyền thống hết sức sâu. Mạnh Tử thời Tiên Tần coi nhân nghĩa lễ trí là cái vốn có của nhân tâm, các học giả thời Tống đã cho nó giá trị của lí trời. Tâm và lí hợp nhất thực ra không phải là cái mốc mới của hệ thống Triết học Lục - Vương, nó thực tế là cơ sở lí luận chung của lí học. Vương Phu Chi với tư cách là người tổng kết lí học, ông đã tiếp thu các quan điểm đó.

Điều đáng chú ý là: Vương Phu Chi không giản đơn khẳng định tâm hợp với lí, mà chỉ ra, vô luận về ý nghĩa tâm tư hay là về tâm tính, tâm và lí đều, không hoàn toàn ngang giá trị. Tâm tư không thể phản ánh chính xác cái lí của sự vật. Tâm tính tuy coi lí là nội dung của bản nguyên, nhưng cái lí này là do trời đại biến hóa mà phú cho con

người, muốn làm cho lí ngưng kết thành tâm tính thì cần kinh qua con đường kế tiếp thiện thành tính, mà ảnh hưởng của môi trường làm cho nó có thói quen và thành tính. Con người có tâm tính không phải là lí. Đúng là trên ý nghĩa này, Vương Phu Chi nhấn mạnh "con người có cái tâm ở ngoài lí".

Tâm và lí tồn tại mối quan hệ không nhất trí nào đó. Giữa hai cái này có quan hệ chính phụ hoặc cùng dựa vào nhau. Về nhận thức luận, Vương Phu Chi kiên trì ý kiến cho rằng tâm có lí, tâm sinh ra lí. Ông chỉ ra nhận thức sinh ra do tác dụng tương hỗ giữa tâm và sự vật. "Tâm đi qua thì tất phải qua rồi, sự việc đến thì tất phải đến rồi". (Tâm chi vãng tắc tất vãng hĩ, sự chi lai tắc tất lai hĩ) ("Thượng Thư dẫn nghĩa", Quyển 3). Tâm và vật qua lại thuộc về tự nhiên khách quan. Tâm thể với hư, có thể ứng với muôn sự có nhiều lí. Giữa đi và đến, tâm có công hiệu trí tri, như vậy sẽ có được cái lí của sự vật. "Sự lưu hành của lí trời, thân thể lấy thân bên trong làm bên ngoài, mới đầu không có ranh giới. Cái mà thiên hạ có, là cái có được ở tâm ta, cái tàng chứa ở tâm ta, là cái thành thật của thiên hạ". ("Cái thiên lí chi lưu hành, thân dĩ nội thân dĩ ngoại, sơ vô chẩn vực. Thiên hạ sở hữu, tức ngô tâm chi đắc; Ngô tâm sở tàng, tức thiên hạ chi thành"). (Như trên). Lí là hình thức phản ánh của ý thức chủ thể đối với thuộc tính của khách thể, hai cái này về bản chất là phù hợp, nhất trí. "Lí sinh ra ở cái tâm của con người vậy, tâm có cái hợp, có cái không hợp với lí, mà lí thì không có cái gì không hiệp tác với tâm". (Lí giả, sinh vu nhân chi tâm giả dã, tâm hữu bất hợp vu lí, nhi lí vô bất hiệp vu tâm) ("Độc thông giám luận", Quyển 21) Thế giới khách thể vốn không có cái gọi là lí, lí

là tên gọi do con người đặt cho một thuộc tính nào đó của sự vật, lí có ở trong tâm.

Khảo sát từ phương diện bản thể luận và luân lí học, thì lí sinh ra tâm, tâm tuân theo lí. "Nói về cái gốc, thì trời hóa sinh mà lí sinh ra tâm. Nói về ngọn, thì con người nhờ vào trời mà tâm có lí. Lí sinh ra tâm, cho nên không thể gọi tâm tức lí,... tâm có lí, thì không thể gọi là tức tâm mà tức lí". (Dĩ bản ngôn chi, tắc thiên dĩ hóa sinh nhi lí dĩ sinh tâm; dĩ mạt ngôn chi, tắc nhân dĩ thừa thiên nhi tâm dĩ cụ lí. Lí dĩ sinh tâm, cố bất khả vị tâm tức lí,... tâm dĩ cụ lí, vưu bất khả vị tức tâm nhi tức lí) ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 10). Con người giống như vạn vật đều là sản vật của khí hóa. Khí thành hình mà lí sinh ra tâm. Tâm tri là sự phản ánh của cái lí của sự vật, tâm tính là sự ngưng tụ của cái lí của đạo trời, tâm có lí có thể lí giải là tiếp tục phản ánh lí. Không thể giản đơn đánh ngang bằng hai cái này với nhau được. Tiến thêm một bước, ông chỉ ra, lí được coi là qui luật, là chuẩn tắc khách quan. Tâm không những cần có lí, biết về lí, mà còn phải tuân theo lí, đã tuân theo lí, thì phải hành sự theo yêu cầu của lí. Ông nói: "Lấy tâm theo lí thì, tâm tận được mà lí cũng tận được, lấy lí để chế ngự tâm, thì lí có thể đầy lên mà tâm tất cũng phải đầy lên". ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 6). Từ góc độ nhấn mạnh tâm theo lí và lí chế ngự tâm, tuy khác nhau, nhưng thực chất thì là giống nhau, đều khẳng định lí có tác dụng chỉ đạo đối với tâm, hoạt động của tâm phải tuân theo yêu cầu của lí. Quan điểm nói trên rõ ràng phản ánh ra sự khác nhau với Tâm học Lục - Vương.

2/ Tâm và tính. Trương Tải thời Bắc Tống nêu ra "Tâm thống soái tính và tình", đặt tâm lên trên tính, nhưng cũng

có nhiều người lấy tâm thể và tính thể hợp với nhau làm một, các tác giả của nó như Hồ Hoằng và Dương Thức thời Nam Tống và Lưu Tông Chu cuối thời Minh v.v... Vương Phu Chi không đồng ý với quan điểm của hợp nhất luận, Ông nói: "Tâm cố nhiên là thống soái tính, chứ không thể coi tâm là tính. Coi là tính, thì cái tên tâm tính không cần đứng hỗ trợ nhau". ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 5). Khẳng định giữa tâm và tính có sự khác nhau nhất định, không thể coi như nhau được.

Thứ nhất, tính có ở tâm, tâm là cái tàng trữ tính. Nói bằng lời thông tục, thì bản tính đạo đức của con người thuộc về (và bao hàm trong ý thức của con người. Vương Phu Chi nói: "Con người thụ mệnh ở trời mà có cái tính của mình, con người có mệnh trời dùng tính để tạo thành hình dạng, tuy nói tính có ở tâm, thì cái gọi là tâm lẽ nào lại có cái vỏ riêng như cái lỗ trống rỗng đứng ở một chỗ được! Cái lẻ loi "không suy nghĩ mà che giấu ở vật" một lớp, thì gọi nó là "cơ quan của tai mắt"; cái mà nó có thể suy nghĩ mà có được thì gọi là cơ quan tâm mà là cái tàng trữ tính". (Cái nhân chi phụ mệnh vu thiên nhi hữu kì tính, thiên chi mệnh nhân dĩ tính nhi thành chi hình, tuy viết tính cụ vu tâm, nãi sở vị tâm giả, hựu khỉ biệt hữu khuông xác, không không động động lập hồ nhất xứ tai! Chỉ giả, "bất tư nhi tế vu vật" nhất tằng, tiện vị chi "nhĩ mục chi quan"; kì năng tư nhi hữu đắc giả, tức vị chi tâm quan. Nhi vi tính chi sở tàng). ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 10). Ông hạn định tâm là ý thức lí tính, nó không phải là một loại đồ đựng nào đó, đem chứa đựng tính vào trong đó hoặc để cho nó ra vào. Tính là cái lí của con người có mệnh trời, nó cần phải được bắt rễ vào trong cái tâm của con người,

khi đã nội hóa thành ý thức của con người rồi, mới trở thành nhân tính hiện thực. Cái gọi là tính tàng chứa ở tâm, biểu thị tính bao hàm ở trong ý thức của con người, hơn nữa cần phải thể hiện thành ý thức. Tách rời khỏi cái tâm của con người thì tính không có nơi nương nhờ, không có cái gì để thấy.

Thứ hai là, tâm là nơi ngưng tụ của tính. Tâm tuy là hư thể, nhưng không phải là hư vô, mà có nội dung xác thực. Nói về tâm nhân nghĩa thì nó được tạo nên do sự nội hóa (biến hóa bên trong) lí của tính. Vương Phu Chi nói: "Nguồn gốc của cái tâm này cố nhiên thống soái tính và là nơi ngưng tụ của tính, là phép tắc mà cái tâm này đã đạt tới được ngay thẳng chính trực". (Phù thử tâm chi nguyên,cố thống hồ tính nhi vi tình chi sở ngưng, nãi thử tâm sở thủ chính chi tắc). ("Độc Tú thư đại toàn thuyết", Quyển 1). Một mặt tâm thống soái tình, tâm bao dung tính; mặt khác, tâm được coi là bản tâm đạo đức riêng có của con người lại do tính ngưng kết lại và chuyển hóa mà thành. Không có sự đầy đủ lí của tính, tâm hư thể sẽ coi như Thuyết duy tâm của Phật giáo, và cũng không khác gì với tâm của loài cầm thú, ông lại nói: "Tâm tuy thống soái tính, nhưng nó tự cho là cái thể, thì cái mà tính sinh ra sẽ sinh ra cùng với ngũ quan bách hài và là vua chúa của nó, cái đó thường ở trong đầu óc của con người mà những người hữu vi lấy đó làm căn cứ để cho là ý chí". ("Tâm tuy thống tính, nhi kì tự vi thể dã, tắc tính chi sơ sinh, dữ ngũ quan bách hài tịnh sinh nhi vi chi quân chủ, thường tại nhân não ức chi trung, nhi hữu vi giả cứ chi dĩ vi chí). (Như trên). Nội dung của tâm đến từ sự chuyển hóa của tính, vả lại là chúa tể của

thân thể (tức hành vi) của con người. Về thực chất, nó là ý chí đạo đức của con người. Coi nguyên tắc đạo đức là cái lí của tính, thuộc về nhân tính luận tiên nghiệm, nhưng ông cho rằng ý chí đạo đức là sự ngưng kết của nguyên tắc đạo đức, và lại sau một thời gian ngưng kết thì, lại có ý nghĩa càng tích cực hơn so với nguyên tắc khách quan, quan điểm này không phải là không có chỗ sử dụng được.

3/ Tâm và tình. Tâm thống soái tính và tình. Tình cũng là một trong những nội dung của tâm. Hợp cái tính nhân nghĩa lễ trí với cái tính hỉ, nộ, ai, lạc lại mà là tâm. Vương Phu Chi nói: "Thánh tận tâm, còn quân tử thì tận tình". Tâm thống soái tính và tình, mà tính là tình tiết. Tự cho mình không phải là thánh nhân, không cầu tận ở tính lại lo lắng dao động, mà lại bảo là nó tận được tình ư?" (Thánh nhân tận tâm, nhi quân Tử tận tình. Tâm thống tính tình nhi tính vi tình tiết. Tự phi thánh nhân, bất cầu tận vu tính thả hoặc ưu kì đãng, nhi huống kì tận tình hồ?) ("Thi quảng truyền, Quyển 1). Tận tình là một trong những nội dung quan trọng của tận tâm, nó không phải là phóng túng tình dục, mà là mở rộng tình cảm của mình dưới sự tiết chế của tính. Tiến thêm một bước ông chỉ ra: "Cái tâm của quân tử, có cái đồng tình với trời đất, có cái đồng tình với cỏ cây chim cá, có cái đồng tình với phụ nữ trẻ em, có cái đồng tình với đạo. Duy chỉ có người quân tử là biết rõ tất cả, đã biết rõ tất cả rồi thì phân biệt để dùng nó chọn lọc sắp xếp đã biết phân biệt để dùng nó thì rất cần phải chọn lọc sắp xếp cho thành nó". (Quân tử chi tâm, hữu dữ thiên địa đồng tình giả, hữu dữ cầm ngư thảo mộc đồng tình giả, hữu dữ nữ tử tiểu nhân đồng tình giả, hữu dữ đạo đồng tình giả.

Duy quân tử tất tri chi, tất tri chi tắc biện dụng chi, biện dụng chi vụu tất tái thành chi) (Như trên). Quân tử với trời đất giống ở cái tình của âm dương khí hóa. Với chim cá cây cỏ giống ở cái tình qui sinh trinh tử (sống thì qui trọng, chết thì trung thành), với phụ nữ trẻ em giống ở cái tình ghét thì đánh, yêu thì chọn lấy (công thủ hảo ố) còn với đạo thì giống ở cái tình dũng lưu tri tài (dũng cảm thì giữ lại, trí tuệ thì hạn chế). Nói chung thì sự tồn tại của tình không cho phép phủ định, nhưng cần phải lấy cái lí của tính đã có trong tâm để tiến hành việc khai thông (sở dẫn) và hạn chế. "Quân tử không phải là vô tình, mà đấy là người đồng tình với đạo vậy" ("Quân tử phỉ vô tình. nhi dữ đạo đồng tình giả, thử chi vị dã) (Như trên). Coi trọng đối với tình, biểu hiện ra khuynh hướng khác với truyền thống Trình - Chu.

4/ Tâm và khí. Khí là phạm trù bản thể của triết học Vương Phu Chi, trên quan hệ căn bản, tâm phụ thuộc vào khí. Ông nói: "Ở trời là mệnh vậy, ở người là tính vậy. Mệnh lấy khí mà lí thì ngụ ở đó, đấy là trời vậy. Tính là tâm mà nhân nghĩa thì tồn ở đó, đấy là con người vậy. Cho nên tâm chính là cái đức của con người vậy, khí chính là cái sự của trời vậy" (Tại thiên giả mệnh dã, tại nhân giả tính dã. Mệnh dĩ khí nhi lí tức ngụ yên, thiên dã. Tính vi tâm nhi nhân nghĩa tồn yên, nhân dã. Cố tâm giả, nhân chi đức dã, khí giả, thiên chi sự dã). ("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 10). Mệnh trời là chỉ sự vận động khí hóa, lí ngụ ở khí, con người là sản phẩm của âm dương khí hóa, tâm mà con người vốn có rõ ràng cũng bắt nguồn từ khí. Giống như các nhà hiền triết cổ đại khác, Vương Phu Chi cũng cho rằng tâm không phải là do khí thông thường cấu tạo nên. "Tâm là

cái hàm chứa bởi một thứ khí trong suốt. Thứ khí trong suốt này thống soái khí thể và hợp làm một, cho nên nó to lớn, tai, mắt, miệng thể thành hình mà phân ra có tổ chức, cho nên nhỏ bé". (Tâm giả, trạm nhất chi khí sở hành. Trạm nhất chi khí, thống khí thỏ nhi hợp vu nhất, cố đại; nhĩ mục khẩu thể thành hình nhị phân hữu tư, cố tiểu). ("Trương Tử chính mông chú", Quyển 3). Muốn cố gắng lấy nguồn gốc vật chất đặc thù để làm nổi bật tác dụng đặc thù của tâm. Ông suy đoán cơ quan tư duy và các cơ quan khác của cơ thể con người có những cấu tạo khác nhau, mà lấy khí tinh túy để thay thế cho việc biểu đạt trình bày về tri khí và linh khí của các bậc tiên hiền.

Khi phân tích cụ thể cơ thể con người, quan hệ giữa tâm và khí lại có sự thay đổi. Vương Phu Chi nói: "Tâm thống soái khí, khí là kẻ bị sai khiến vậy. Tính chính là trời, tâm chính là sự giao nhau giữa trời và con người, mà khí chỉ là khí ở bên trong cơ thể, thì thuần ở việc sử dụng cho con người" (Tâm vi khí soái, khí vi dịch dã. Tính giả thiên, giả thiên nhân chi giao, nhi khí cận vi thân dĩ nội chi khí, tắc thuần hồ nhân chi dụng). ("Tục Xuân Thu Tả Thị truyện bác nghị". Thượng). Ở đây, khí được hạn định ở "trong thân thể", quan hệ giữa tâm và khí thực tế diễn biến thành quan hệ giữa tâm và thân thể. Tâm là chúa tể của thân thể, mọi hành vi của con người đều chịu sự chi phối của ý thức chủ quan. Do đó, khí tiếp nhận tâm làm chúa tể.

III - Đạo tâm và nhân tâm cùng tàng trữ ở trong một nhà.

Quan hệ giữa đạo tâm và nhận tâm là vấn đề lí luận trong đại của Tâm luận sau thời nhà Tống. Nó đề cập tới

mối quan hệ tương hỗ về thống nhất và phân làm hai của tâm, về tâm khách quan và tâm chủ quan, về thiên lí và nhân dục, về tính tình v.v... Vương Phu Chi đối với vấn đề đó cũng thể hiện hứng thú li luận rất nồng hậu. Nhiều kiến giải của ông tỏ ra rất sâu sắc trong Tâm luận truyền thống.

1/ Đạo tâm (tâm đạo) và nhân tâm (tâm người) mỗi cái có tính chất riêng và nguồn gốc riêng của mình. Tâm truyền mười sáu chữ có sự khác nhau về vi nguy. Vương Phu Chi cũng khẳng định sự khác nhau này giữa đạo tâm và nhân tâm. Và ông đã nói rõ quan hệ giữa đạo tâm và nhân tâm từ ba mặt sau đây:

Thứ nhất là, hai cái này mỗi cái có nội dung khác nhau. Ông nói: "Tính, là đạo tâm vậy. Tình là nhân tâm vậy. Trắc ẩn, tu ố (xấu hổ và căm ghét), từ nhượng, thị phi (đúng sai), là đạo tâm vậy; hỉ, nộ, ai, lạc, là nhân tâm vậy". "Tính chính là đạo tâm vậy; Tri giác, chính là nhân tâm vậy. Nhân tâm và đạo tâm hợp lại thành cái tâm, nó không được gọi là "Tâm một lí vậy", lại phải xem xét rồi". ("Độc Tú thư đại toàn thuyết", Quyển 8 và 10). Cách nói trước dẫn từ "Tâm thống soái tính và tình", quan điểm sau cũng có nguồn gốc từ mệnh đề "Hợp tính với tri giác mà có cái tên là tâm" của Trương Tải. Đạo tâm và nhân tâm là sự chia đôi của một cái tâm. Hai cái này có sự khác nhau rõ rệt. Đạo tâm là cái lí của nhân nghĩa lễ trí, là nguyên tắc khách quan chung; nhân tâm là cái tình của tri giác và của hỉ, nộ, ai, lạc, nó có tính cá thể và tính chủ quan mãnh liệt, khi bàn luận không thể lẫn lộn hai cái này làm một được.

Thứ hai là, đạo tâm và nhân tâm, mỗi cái có nguồn gốc khác nhau và thực chất khác nhau. Vương Phu Chi nói:

"Con người có cái nhân tâm, là vì sao vậy? Cái thành là tính, thành ở cái nhất động nhất tĩnh vậy". ("Thả phù nhân chi hữu nhân tâm giả, hà dã? Thành Chi giả tính, thành vu nhất động nhất tĩnh giả dã") ("Thượng thư dẫn nghĩa", Quyển 1). Cái gọi là thành ở nhất động nhất tĩnh, ở đây có hàm nghĩa được chỉ định riêng dùng để chỉ sự vận động qua lại giữa con người và sự vật. Tác dụng tương hỗ giữa con người và sự vật đã phát sinh ra sự cảm ứng công thủ. Có đồng, dị, công, thủ, mà hỉ, nộ, ai, lạc sinh ra. (Tự chú: đồng thì hỉ, dị thì nộ, công thì ai, thủ thì lạc)" (Như trên). Hỉ, nộ ai, lạc là cảm tình và tình tự tự nhiên sinh ra, không có bất kì một nhân tố trái tự nhiên nào, tham dự trong đó. Mối liên quan mật thiết của hiện tượng tương cảm tương tức với đông và tĩnh, tính ca hĩ nô ai lạc "chịu cái cảm này mà có", "chịu cái yên tĩnh này mà không có". Vì thế, nhân tâm ít nhất cũng có hai khiếm khuyết, một là không ổn định, dùng thì có, không dùng thì không có; hai là có chờ đợi, nương nhờ vào sự động tĩnh qua lại giữa con người và sự vật, "Thì cái tâm này cố nhiên không phải là cái đức của tính và cái định thể của tâm, điều đó là rõ rồi". (Như trên). Đạo tâm thì không giống với nhân tâm. "Nếu con người có đạo tâm, thì "cái kế tục là cái thiện", sau đó là cái nhất âm nhất dương vậy. ... Nhất âm nhất dương thì thực có cái chất nhu, cương, biên, thuận,... Cái đó coi là cái nhân nghĩa lễ trí vậy. (Tự Chú: Trắc ẩn là cái đầu nhu, xú ố là cái đầu cương, cung kính là cái đầu kiện, thị phi là cái đầu thuận)." (Như trên) Nhân tâm được sinh ra bởi sự qua lại giữa con người và sự vật, đạo tâm là sự thừa nhận đối với cái tốt của đạo trời, tức là sinh ra nhờ sự qua lại giữa trời và con người.

Mệnh trời lưu hành là một quá trình vĩnh hằng tự nhiên và tất nhiên, không vì sự cảm ứng của con người có hay không có mà có sự thay đổi. "Làm cho nó cảm ứng, dạng sau được thực hiện thì cái thể ẩn đi: làm cho nó yên lặng thì cái thể đứng vững chắc mà cái dụng thì ẩn đi" (Đường kì cảm, dụng dĩ hành nhi thể ẩn; đương kì tịch, thể cố lập nhi dụng ẩn). Nhân tâm tương cảm tương tức, đạo tâm chỉ có khác về hiện lên và ẩn đi, không tồn tại sự phân biệt có hay không có, bất kể ẩn hiện đều là thực có. "Dụng hành được thì thể ẩn đi mà thực có thể"; "Thể lập được thì dụng ẩn đi mà thực có dụng". Tại trời là thể, tại người là dụng, sự vận động biến hóa của nó không bị các vật khác quấy rối. "Thiên mệnh lưu hành, thì vật tham dự vào là không sai vậy" (Thiên mệnh lưu hành, vật dữ vô vọng dã"). (Như trên). Nhân tâm có hữu vô, cho nên đạo tâm có hiện ẩn cho nên vi (tinh vi). Đạo tâm là khách quan, nhân tâm là thủ quan.

Thứ ba là, nhân tâm có tồn vong, đạo tâm không có sinh diệt. Nhân tâm là tâm chủ quan, có mối liên hệ với sự tồn tại cá thể của con người, đạo tâm không bị hạn chế của cá thể, vì thế mà vĩnh hằng. Vương Phu Chi nói: "Vậy thì người chết thì nhân tâm ngừng, nhưng không phải là đạo tâm kết thúc! Nhân tâm nhân dịp động tĩnh mà cho là sinh tử đạo tâm trung thành (trinh) với âm dương mà cho là nghi tượng (hình dáng), càn khôn hủy đi mà không biến đổi, âm dương ngũ tính mất đi mà không có phương hướng, (vô đạo) ấn nén xuống mà tạm thời không có người, động tĩnh xuống thấp mà ngẫu nhiên không có người, có cái ngày đó rồi. Âm dương thiếu thốn mà vĩnh viễn không có đạo, không có cái ngày đó vậy". (Nhiên tắc tử giả nhân tâm chi

túc, nhi phi đạo tâm chi chung dữ! Nhân tâm thừa động tĩnh dĩ vi sinh tử, đạo tâm trinh âm dương dĩ vi nghi tượng. Càn khôn hủy nhi vô dị, âm dương ngũ tính dẫn nhi vô đạo, ức thả vô nhân. Động tĩnh phục nhi ngẫu vô nhân, hữu thử nhất nhật hĩ. Âm dương quý nhi vĩnh vô đạo, vô thử nhất nhật dã). (Như trên). Nhân tâm dựa vào cá thể, cho nên con người chết đi thì tâm của họ cũng ngừng hoạt động, hơn nữa cả nhân loại cũng kết thúc khi có diệt vong. Đạo tâm là thuộc tính bản chất của âm dương, nó có mối quan hệ với sự tồn tại của âm dương, âm dương không có sinh diệt, đạo tâm cũng không có sinh diệt.

2/ Nhân tâm và đạo tâm cùng ở trong một nhà. Vương Phu Chi cho rằng, sự khác nhau giữa đạo tâm và nhân tâm là tương đối, trên thực tế, chúng thẩm thấu lẫn nhau, không thể tách rời. Ông chỉ ra, từ hình thức tồn tại mà xem xét thì, hai cái này chứa đựng lẫn nhau: "Cái vị phát (tự chú: nhân tâm) có trong của nó (tự chú: đạo tâm) cái dĩ phát (tự chú: nhân tâm) có cái hóa của nó (tự chú đạo tâm". (Như trên). Tình của cái vị phát hàm chứa trong đó các tiêu chuẩn chấp trung, tình của cái dĩ phát tự nhiên có cái hòa trung tiết của nó, đạo tâm ngụ ở trong nhân tâm. Trung và hòa không tách rời cái vị phát và cái dĩ phát, cái vị phát và cái dĩ phát cũng không thể không có trung, không có hòa. Từ biểu hiện và tác dụng của nó mà xem xét, đao tâm và nhân tâm cũng không thể đối xử một cách chia tách dứt khoát rạch ròi ra được. Ông nói: "Nhưng nói về tâm mà đều nói là thống soái tính và tình, thì như vậy là nhân tâm cũng thống soái cả tính, đạo tâm cũng thống soái cả tình rồi" (Đản ngôn tâm nhi giai thống tính tình, tắc nhân tâm diệc thống tính, đạo tâm diệc thống tình hĩ) (Như trên). Tính là đạo tâm, tình là nhân tâm chỉ nói trên ý nghĩa chung

thì thực ra tính và tình gắn bó với nhau không thể tách rời: Từ tính mà sinh ra tình, tình hiện ra tính. "Nhân tâm bao quát ở tình, mà tình chưa có hay không phải là tính của nó, cho nên nói là nhân tâm thống soái tính. Đạo tâm tàng chứa tính, tính cũng cần có tình của nó vậy, cho nên nói là đạo tâm thống soái tình" (Như trên), tính và tình không tách rời nhau, đạo tâm và nhân tâm thẩm thấu lẫn nhau, chứ không phải là đối lập nhau.

Vương Phu Chi còn phân tích cụ thể tình hình thẩm thấu lẫn nhau giữa hai cái này. Ông cho rằng, tâm trắc ẩn, tu ố (xấu hổ và căm ghét), cung kính, thị phi (phải trái) là đạo tâm, hỉ nộ, ai lạc là nhân tâm. "Do trắc ẩn mà có cái hỉ của nó, do trắc ẩn mà có cái nộ của nó, do trắc ẩn mà có cái ai của nó, do trắc ẩn mà có cái lạc. Tu ố, cung kính, thị phi giao nhau có bốn tình vậy. Do hỉ mà có cái trắc ẩn của nó, do hỉ mà có cái tu ố của nó, do hỉ mà có cái cung kính của nó, do hỉ mà có, cái thị phi của nó, hỉ, nộ, ai, lạc giao nhau có bốn đầu mối vậy. Cho nên nói là cùng ở trong một nhà. (Như trên). Nhân tâm và đạo tâm không phải là mối quan hệ đối xứng đơn tuyến, mà tồn tại nhiều mối liên hệ đan chéo phức tạp tiếp nối. Một mặt, tình cảm của con người chịu ảnh hưởng của ý thức đạo đức, ý thức đạo đức điều tiết và hạn chế sự biểu đạt và tính chất, phương thức và trình độ biểu đạt của tình cảm. Mặt khác, ý thức đạo đức cũng chịu ảnh hưởng của tình cảm giống như vậy, mọi ý thức đạo đức biểu hiện của con người đều bao hàm nhân tố tình cảm mà con người cảm thụ được và chúng thẩm thấu lẫn nhau ở trong đối phương, không tồn tại cái đạo tâm mà vô tình, nhân tâm mà vô tính.

3/ Giao phát cái dụng của nó. Vương Phu Chi cho rằng, đạo tâm và nhân tâm thực ra không phải là phát huy tác

dụng một cách tự phong bế, chúng thẩm thấu lẫn nhau, cùng chung thể hiện ở trong hành vi của con người. Ông nói: "Lấy trắc ẩn mà hành cái vui mừng (hỉ) của nó, lấy hỉ để hành cái trắc ẩn của nó, những cái xấu hổ và căm ghét, cung kính, phải trái, bực tức, đau buồn, vui sướng giao đãi lẫn nhau để hành, cho nên nói là giao phát cái dụng của nó". ("Dĩ trắc ẩn nhi hành kì hỉ, dĩ hỉ nhi hàng kì trắc ẩn, tu ố, cung kính, thị phi, nộ, ai, lạc chi giao đãi dĩ hành dã, cố viết giao phát kì dụng) (Như trên). Những điều đàm luận ở đây vẫn là vấn đề quan hệ giữa tình cảm đạo đức với ý thức và bản chất đạo đức. Một mặt, sự biểu đạt cái tình của nhân tâm bị hạn chế bởi cái lí của đạo tâm, nói một cách khác là, tình cảm của con người không thuần túy là cảm tình tự nhiên, mà chứa đựng cả nhân tố lí tính. Khi biểu hiện cái tình về vui mừng, bực tức, đau buồn, vui vẻ, mọi người luôn luôn tự giác hoặc không tự giác dựa vào nguyên tắc đạo đức riêng biệt nào đó, tức cái gọi là "vì tính mà sinh ra tình". Mặt khác, khi nguyên tắc đạo đức có ảnh hưởng đối với hành vi của mọi người, thì mọi người lại đều mang theo sắc thái tình cảm nồng hậu để lí giải và tiếp thu, đồng thời thông qua cảm tình để biểu hiện tác dụng của mình, cái đó gọi là "từ tình mà thể hiện tính". Cho nên, tác dụng của đạo tâm và nhân tâm được coi là tính tình, là giao hòa lẫn nhau.

Vương Phu Chi chỉ ra, sự giao phát của hai cái là cái dụng, không phải là ngang nhau, suy xét kĩ cái căn bản của nó thì nhân tâm cần phải chịu sự thống soái của đạo tâm. Ông nói: "Mừng vui, bực tức, đau buồn, vui sướng, cố nhiên là nhân tâm, mà cái vị phát (chưa phát) của nó, thì tuy có cái gốc rễ của bốn tình, nhưng thực ra lại là đạo tâm vậy".

("Độc Tứ thư đại toàn thuyết", Quyển 2). Nhân tâm bắt nguồn từ đạo tâm, từ đạo tâm mà phát ra, cần phải phù hợp với đạo tâm. Dựa vào quan điểm cho đạo tâm kế tục từ âm dương, nhân tâm sinh ra từ động tĩnh, ông tiến tới chỉ ra: "Âm biến dương hợp, thừa cơ đó mà động tĩnh; cái động cái tĩnh cần phải dùng để động tĩnh cái âm dương này. Cho nên nhân tâm cần sai khiến âm dương, mà chịu là kẻ nghe theo lệnh". ("Thượng thư dẫn nghĩa", Quyển 1). Động tĩnh là động tĩnh của âm dương, âm dương là thể, động tĩnh là dụng, nhân tâm quyết định ở âm dương. "Cho nên nhân tâm đã là cái không được phép khép lại và gạt bỏ âm dương; đạo tâm là cái thực của động tĩnh". ("Cố nhân tâm giả, âm dương hấp tị chi bất dung dĩ, đạo tâm giả, động tĩnh chi thực"). (Như trên). Nhân tâm là hình thức biểu hiện tất nhiên của đạo tâm, đạo tâm là cái bản chất và căn cứ của nhân tâm. Đó chính là quan hệ căn bản giữa nhân tâm và đạo tâm. Học thuyết về tâm của Vương Phu Chi, về cơ bản được triển khai xung quanh tâm tri và tâm tính. Nói về tâm tri thì ông đã khai thác trình bày phân tích khá sâu sắc về hàm nghĩa nhận thức luận của phạm trù tâm; nói về tâm tính thì sự trình bày phân tích tuyệt vời trên những vấn đề về quan hệ giữa tính và tình, giữa đạo tâm và nhân tâm của ông, cũng là sự tổng kết Học thuyết về tâm của lí học.

Tiết V. Tâm và thân thể là một của Nhan Nguyên.

Nhan Nguyên (1635 - 1704) là nhà tư tưởng giữa thời Minh - Thanh, phê phán quyết liệt đối với Lí học thời Tống Minh, từ bé ông đã từng học qua môn Thần tiên đạo dẫn thuật, lại tôn sùng tin theo Học thuyết của Trình - Chu, Lục - Vương, về sau nhận thức ra Học thuyết của Chu Vương đề xướng ra đều không phù hợp với Học thuyết lục

phủ lục nghệ của Khổng - Mạnh liền bất chấp "Dự đoán về số mệnh của bản thân" (thân mệnh chi ngu) bắt đầu bác bỏ những điều nói suông (không sờ) của Lí học và nhấn mạnh việc học phải đi đối với hành. Ông bàn về tâm, cũng kiên trì quan điểm tâm không tách rời khỏi thân thể, phải tận được tâm, nắm vững được tâm trong việc thực hiện lao động thể lực của cơ thể.

I - Một tâm một thân là then chốt đầu mối trọng yếu của trời đất.

1/ Tâm có thể suy xét, là bộ máy chủ yếu để nhận thức thế giới bên ngoài của con người. Nhan Nguyên cho rằng, tâm không phải là một thực thể, "Muôn đời không có thấy được cái tâm của con người. Cái tài năng của con người, cái đồ dùng của con người, cái tượng mạo của con người có thể thấy được, duy chỉ có cái tâm là không thể thấy được". (Vạn thế vô tòng kiến nhân chi tâm giả. Nhân chi tài, nhân chi khí, nhân chi tượng mạo câu khả kiến, duy tâm bất khả kiến) ("Tứ thư chính ngộ", Quyển 3, Xem "Nhan Nguyên tập", dưới đây cũng như vậy). Cái tâm này rõ ràng không phải là cái tâm máu thịt, nó vượt qua hình tượng cảm tính, là năng lực nhận thức lí tính mà con người đã có được. "Có con người thì cần có tai, mắt, miệng, mũi, tay, chân, cái nhìn nhận của tâm, nghe, ngửi, nếm, cầm, đi, suy nghĩ". (Hữu nhân tu hữu nhĩ, mạnh khẩu, tị, thủ, túc, tâm chi thị, thính, khứu, vị, trì, hành, tư). ("Bích Tăng đồ dị", "Nhan Tập Trai tiên sinh bích dị lục", Quyển thượng). Tâm xếp hàng ngang với tai, mắt, miệng mũi, tay, chân, điều đó chứng tỏ nó là cái con người tuy vốn có, tuy không có hình tượng lí thể nhìn thấy được, nhưng không phải một loại tinh thần hoặc hư vô nào đó ở ngoài cơ thể con người.

Tâm đối ứng với tư (suy tư), khẳng định nó có năng lực tư duy. Hoạt động sinh mệnh của con người được thể hiện ngay ở trong tại, mắt, miệng, mũi, thân, nếu tai mắt không thể nghe nhìn, miệng mũi không thể nếm ngửi, thân tâm không thể hoạt động tư duy được, thì con người đã thành vật chết.

Nhan Nguyên chỉ ra, tai mắt và tâm có công năng nhận thức khác nhau, lại có mối liên hệ gắn bó với nhau, tách rời tai mắt thì không có tâm suy tư. "Trị nhĩ mục tức trị tâm tư dã". (Nghiên cứu về tai mắt tức là nghiên cứu về suy tư của tâm) ("Tứ thư huấn nghĩa", Quyển 6). Từ nguồn gốc nhận thức mà xem xét thì chúng đều dựa vào sự vật khách quan. Tai mắt tuy thính sáng, suy tư của tâm (tâm tư) tuy linh giác, nhưng khi đã tách rời đối tượng nhận thức thì sẽ không có cách gì phát sinh tác dụng. Ông nói: ""Trí" không có thể coi vật là thể, giống như mắt không có thể, phải coi hình sắc là thể vậy. Cho nên mắt của người ta tuy sáng, nhưng không phải nhìn cái đen nhìn cái trắng mà cái sáng đó không có cái căn cứ để dụng vậy. Nhân tâm tuy linh, nhưng không phải là chơi đông chơi tây, mà cái linh đó không có cái căn cứ để thực thi vậy. Nay nói "Trí tri, chẳng qua chỉ là đọc sách, giảng dạy học tập, suy nghĩ để phân biệt rõ được mà thôi, không biết đến cái hiểu biết của ta thì cũng đã chẳng ở đây rồi". (Tri vô thể, dĩ vật vi thể, do chi mục vô thể, dĩ hình sắc vi thể dã, cố nhân mục tuy minh, phi thị hắc thị bạch, minh vô do dụng dã. Nhân tâm tuy linh, phi ngoạn đông ngoan tây, linh vô do thi dã. Kim ngôn "Trí tri" giả, bất quá độc thư, giảng tập, tư biện nhi dĩ, bất tri trí ngô tri giả, giai bất tại thử dã") ("Tứ thư huấn nghĩa",

Quyển 1). Ông khẳng định nhận thức là sự phản ánh về khách thể, nguồn gốc của nó không ở chủ thể mà ở khách thể. Vì thế mà, ông chú trọng nhận thức cái lí của sự vật trong thực tiễn thực hành, và phản đối thoát li tư duy biện chứng thực tế.

2) Tâm là then chốt (đầu mối) của trời đất, là bản thể của vũ trụ vạn vật. Nhan Nguyên phê phán tâm học chỉ là vì không bằng lòng với việc bàn luận suông của nó, cho là nó không sát hợp với thực tế, chứ ông chưa phủ định những qui định của nó về tâm trên những vấn đề cơ bản. Thực tế thì ông chịu ảnh hưởng của Tâm học rất sâu sắc đối với những qui định về nội hàm của phạm trù tâm. Ông nói: "Thánh nhân coi nhất tâm nhất thân là then chốt (đầu mối) của trời đất, làm thay đổi và tiêu trừ tàn ác, sinh ra cái hòa của nó, cái gọi là trở về trời để tạo ra số mệnh là vậy". (Thánh nhân dĩ nhất tâm nhất thân vi thiên địa chi khu nữu, hóa kì lệ, sinh kì hòa, sở vị hồi thiên tạo mệnh giả dã). ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Tâm có ý nghĩa bản thể song trùng, một là muôn vật coi tâm là cái gốc, then chốt tức gốc rễ; hai là, tâm có thể tạo ra vạn vật. Người xưa nói: "Sống chết có số mệnh, phú quí tại trời", không thể làm trái mệnh trời, Nhan Nguyên thì cho rằng tâm có thể thay đổi được vận mệnh, tạo ra vạn vật.

Coi tâm là bản thể chính là đã phóng đại tác dụng của cái tâm chủ thể. Lí luận của Nhan Nguyên cũng theo mạch suy nghĩ này. Về mối quan hệ căn bản giữa tinh thần và vật chất, ông dùng thủ pháp khuyếch đại tinh thần chủ quan để khắc phục sự hạn chế của sự vật khách quan đối với nó, đồng thời lật ngược lại làm cho nó là chúa tể sự vật khách quan. "Trời đã cho con người cái tâm, thì dùng cái tâm đó

để điều hòa, dùng cái tâm đó để xoay chuyển hoặc dùng cái tâm đó để trở thành thánh, dùng cái tâm đó để thả sức vẫy vùng, trời cũng không thể nào mà làm chủ được" (Thiên kì dữ nhân dĩ tâm, tắc dĩ thử tâm điều nhiếp, dĩ thử tâm vãn hồi, hoặc dĩ thử Tâm thánh, dĩ thử tâm cuồng, thiên giải hữu bất đắc nhi chủ chi giả). ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển thượng). Nhan Nguyên hình như chưa hề dựa theo lí luận của Tâm học, ông cho rằng trời và tâm, tức khách quan và chủ quan có mối quan hệ song hướng. Tâm của con người không phải là sản vật hư vô, mà nó có cái mà nó xưa nay vốn là cái trời phú cho con người, tức sản vật khách quan. Nhưng, cái tâm này đã sinh ra thì lại cũng không chịu sự ràng buộc của trời, trời lui xuống ở ngôi thứ hai, ngược lại tâm trở thành Chúa tể của vũ trụ vạn vật.

Chủ thể tức bản thể, Nhan Nguyên có lúc trực tiếp biểu đạt trình bày bản thể của tính chủ thể là "cái tôi": "Cái tôi, chính là cái bản thể trời sinh, tức cái tôi, "vạn vật đều có đủ ở trong ta" (Ngã giả, thiên sinh bản thể dã, tức "vạn vật giai bị vu ngã", chi "ngã" ("Tập trai, kí dự", Quyển 6), càng thêm phản ánh một cái rõ ràng chính xác tư tưởng chủ thể và bản thể hợp nhất. Ông chịu ảnh hưởng của quan niệm truyền thống. Ta và thiên địa, vạn vật nhất thể (là một khối) nhấn mạnh và khuyếch đại quá mức sự nhất trí và đồng nhất giữa chủ thể và khách thể, đã coi nhẹ sự khác nhau giữa chúng. "Suy nghĩ trời đất là vậy, ta là trời đất vậy. Vạn vật là ta vậy, ta là vạn vật vậy. Đã phân ra hình dạng mà là ta thì ta là thiên địa vạn vật có tác dụng, không phải là ở ngoài thiên địa vạn vật, chỉ có riêng ta vậy. Lúc thì cưỡi lên khí lên cao, thì ta nên hiến linh hồn cho toàn

thể; lúc thì cưỡi khí xuống thấp, thì ta cũng chuyển động nhanh đến chỗ gần". (Tư thiên địa nhất ngã dã, ngã nhất thiên địa dã; vạn vật nhất ngã dã, ngã nhất vạn vật dã. Kí phân hình nhi vi ngã, tắc ngã vi hữu tác dụng chi thiên địa vạn vật, phi thị thiên địa vạn vật ngoại biệt hữu nhất ngã dã. Thời nhi thừa khí chi cao, ngã nghi hiển linh vu toàn thể; thời nhi thừa khí chi ti, ngã diệc vận linh vu câu chi) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Sự hợp nhất giữa chủ thể và khách thể được quy định thêm từ hai phương diện: một là ta tức là thiên địa vạn vật, khách thể do chủ thể biểu hiện sự tồn tại và tác dụng của nó, một là thiên địa vạn vật là ta, "Ta" thực ra không giới hạn bởi cái cơ thể máu thịt, nó đã vượt qua sự tồn tại cảm tính cá thể mà dung hòa với khách thể làm một. "Ta" thực tế là danh từ thay cho "tâm" là sự tồn tại của ý thức chủ quan. Vì thế, Nhan Nguyên chỉ ra, nếu "Tâm trong sáng", "thì trời đất, vật và ta đều là một như nhau", ngược lại, nếu "Tâm tối tăm", "không chỉ trời đất, chim thú và ta ngăn cách (cách tuyệt), tuy tai mắt tay chân một thân cũng đều không phải là cái ta có" ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển thượng). Chủ thể cần phải xóa bỏ mất đi giới hạn với khách thể mới có thể trở thành bản thể của vạn vật, cái mấu chốt của nó tức là ở chỗ sự trong sáng tuy mờ tối của tâm thể. Ông giải thích thêm: "Bản thể ta và vạn vật đều có, chỉ vì tự mình đã mất đi cái phép tắc của lí trời, thì nay với cha con, anh em cũng đều có hàng rào ngăn cách, huống chi nữa là thiên hạ! Nay có thể một ngày đã khôi phục được cái đúng đắn của lí trời, thì lại đã vẫn là vạn vật đều có bản thể". (Ngã chi bản thể, nguyên vạn vật

giai bị, chỉ nhân tự kỉ thất khứ liễu thiên lí chi tắc, tiện dữ phụ tử huynh đệ giai thực phiên lí, hướng thiên hạ hồ! Kim năng nhất nhật phúc liễu thiên lí chi chính, tắc dĩ nhưng thị vạn vật giai bị bản thể") ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Cái lí của bản tâm rõ thì vạn vật đều có ở ta, chủ thể và khách thể hợp nhất chứ không phải là hai; cái lí của bản tâm mất thì chủ thể sẽ ngăn cách hẳn với khách thể, thậm chí ý thức và thân thể tách rời nhau. Ở đây có thể thấy ảnh hưởng của Học thuyết Trình - Chu đối với ông.

3) Tâm có nhân nghĩa, là nguồn gốc của đạo đức. Nhan Nguyên đã từng vẽ ra "Tính đồ", coi tâm là một vòng tròn, giữa hàm chứa nhân nghĩa lễ trì. "Vòng tròn chính là cái tâm vậy; Nhân nghĩa lễ trí là tính vậy; tâm là một lí và thống soái bốn cái này, nhân nghĩa lễ trí được quy định là nội dung của tâm, nhưng thực ra hai cái này không ngang nhau, tâm chỉ là nguồn gốc tâm lí của nhân nghĩa lễ trí. "Tâm tức cái tâm trắc ẩn, xấu hổ và căm ghép, khiêm tốn và nhường nhịn, phải trái, là vốn có của con người, cho nên nói là cái tâm này" ("Tứ thư chính ngộ", Quyển 6). Nhan Nguyên kiên trì đạo đức là cái vốn có của nhân tâm, nhân nghĩa lễ trí sinh ra từ cái tâm đồng tình, tự tính, (tự giản lược), kính úy (kính sợ) và chính nghĩa của con người, "Thấy đáng mừng vui thì mừng vui, đáng bực tức thì bực tức" ("Tứ thư chính ngộ", Quyển 3), đó là sự phản ánh tâm lí tự nhiên của con người đối với tác dụng của sự vật.

Nhan Nguyên kiên trì đạo đức bắt nguồn từ nhân tâm và nhấn mạnh tính tự giác của chủ thể đạo đức, đòi hỏi mọi người nội hóa nguyên tắc đạo đức thành ý thức chủ thể, làm cho hành vi của mọi người xuất ra từ sự tự giác

của bản tâm, làm nổi bật tính chất tự luật (tự ước thúc) của đạo đức. "Phàm là ý nghĩ không phải là lễ, hành động không phải là lễ thì cần thân tâm của mình phải làm chủ, không bỏ đi ý nghĩ động và hành động động, thì cái mà động tất phải ở lễ, mà nhân tâm của mình thì đều lặp lại ở lễ rồi". (Phàm phi lễ chi niệm, phi lễ thi hành, tiện yếu tự kỉ thân tâm tố chủ, mạc khứ động niệm động hành, tắc sở động tất tại vu lễ, nhi kỉ chi thân tâm giai phúc hồ lễ hĩ"). (Tứ thư chinh ngộ", Quyển 4). Ông thừa nhận tâm là nguồn gốc của đạo đức, nhưng không đồng ý coi tâm là nguyên tắc hành vi hiện thực, muốn quy phạm hành động của mọi người một cách hữu hiệu, còn phải dưỡng tâm hoặc nói là cần có sự du nhập của quan niệm đạo đức. "Trong nhân tâm có nhân nghĩa và vị dục, nhưng phải làm sống dưỡng lí, thì thành quả học tập mới có đại dụng đối với toàn thể, nếu không thì cũng chỉ là khối máu thịt hỗn loạn mục nát mà thôi". (Nhân tâm trung cụ hữu nhân nghĩa, vị dục, đản đắc hoạt lí dưỡng chi, tắc học thành cu toàn thể đại dụng, phủ tắc huyết nhục hư hư nhi dĩ). ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển thượng). Không có sự nội hóa của nguyên tắc đạo đức và sự ngưng kết ở tâm của nó thì tân chỉ là một cục máu thịt. Chứng tỏ nhân nghĩa lễ trí tuy có ở trong tâm, nhưng việc nhận thức và tu dưỡng đạo đức vẫn rất cần thiết.

II - Chân lí của nhân tâm tức là sinh lí của nhân tâm.

Ở thời Tống Minh, lí được coi là từ đồng nghĩa với đạo đức, là nguyên tắc đạo đức tuyệt đối chí thiện. Coi nhân nghĩa lễ trí là nội dung của tâm thì cũng như là lấy lí để qui định nhân tâm. Nhan Nguyên cho rằng, tâm có thể vượt qua để trở thành bản thể của vạn vật hay không thì cái tiêu

chí của nó chính là cái lí của bản tâm có còn không bị mất đi hay không, có giác ngộ, nhận thức được mà không bị ám muội hay không. Ông nói: "Lí trời tự ở nhân tâm, một khi được giác ngộ và chiếu rọi mạnh mẽ thì kẻ ngu muội cũng không thể không có ai là người khử tà quy chính" (Thiên lí tự tại nhân tâm, mạnh nhất giác chiếu, ngụ mông chi phu vô bất khả khử tà nhi qui chính). ("Tồn nhân biên", Quyển 2). Lí là cái vốn có của nhân tâm, điểm này không có sự khác nhau giữa thánh nhân và kẻ ngu muội, chỉ khác nhau ở chỗ có giác ngộ nhận thức được hay không có còn hay không còn. Cho nên, cần phải cố gắng tìm được sự hợp nhất tâm với lí, làm cho lí nội hóa thành bản chất của tâm. "Mọi ý nghĩa phải nghĩ theo lí trời, thì tâm mới đạt được vậy; mọi việc phải làm theo lí trời thì thân thể mới đạt được vậy". (Niệm niệm hướng thiên lí thượng tưởng, tâm thương đạt dã; Sự sự hướng thiên lí thượng tố, thân thượng đạt dã) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Lí trời tự ở nhân tâm, tâm thì lấy lí làm nội dung, nhưng tâm và lí có sự khác nhau nhất định, lí không phải là toàn thể của tâm, ngoài lí ra, tâm hình như còn có nội dung không phải là lí (phi lí). Mặt khác, lí thực ra không phải là bản chất tự nhiên của tâm, cần trải qua thân tâm chủ thể dựa sát và đồng nhất theo nó mới có thể nội hóa thành bản chất của tâm. Lí có tính khách quan là tiêu chuẩn để uốn nắm cho đúng đắn thân tâm. Tâm và lí nằm trong mối quan hệ như gần như xa.

Đặc điểm nổi bật khi bàn về tâm của Nhan Nguyên là, nói về hợp nhất thân và tâm, ông vừa khẳng định lí là bản chất của tâm, lại vừa không phủ định ý nghĩa của dục vọng. Ông nói: "Nay cái tâm này là lí trời, là dương niệm vậy, thường làm cho cứng rắn, nhân dục, là âm niệm vậy, thường làm cho mềm yếu, tâm ta có cái bất định ư! Lí trời tuy là

chủ, nhưng trường hợp với tình người, nên dương hạ xuống, nhân dục tuy không có thể cắt bỏ chết, nhưng tuân theo lí trời, là âm thượng lên vậy, tâm ta có cái bất hòa ư!" (Kim phù tâm, thiên lí, dương niệm dã, thường lệnh cương; Nhân dục, âm niệm dã, thường lệnh nhu, ngô tâm hữu bất định hồ! Thiên lí tuy vị chủ, nhi thường hợp hồ nhân tình dương hạ dã; nhân dục tuy vô năng tuyệt, nhi tuân hồ thiên lí, âm thượng dã, ngô tâm hữu bất hòa hồ) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển thượng). Lí và dục là hai nội dung khác nhau của tâm, lí thì cứng rắn, dục thì mềm yếu, cứng rắn mềm yếu giúp nhau cho nên có thể ổn định, trên dưới giao cảm, cho nên có thể hòa hợp. Âm dương giao cảm mà hòa, hòa thực thì sinh ra vật; âm dương vận động một mình là đồng, đồng thì không có hàng rào che chắn. Cho nên, lí và dục tác dụng lẫn nhau, không thể phân khai dứt khoát được, đúng là cái này, thì sai là cái kia. Đương nhiên, Nhan Nguyên không thừa nhận lí và dục có giá trị như nhau đối với tâm, mà vẫn lấy quan niệm truyền thống để xác định ý nghĩa của lí và dục. Lí là bản chất của tâm, thuần túy chí thiện; còn dục thì có một loại trở ngại nào đó đối với sự nội hóa của lí. Tức cái gọi là lí niệm thắng thì tâm trong sáng, dục niệm thắng thì tâm đen tối. "Một ngày ngồi nghiêm chỉnh để tẩy rửa cái tâm, suy nghĩ về nhân dục, là bụi bẩn làm ô uế tâm vậy; lí trời, là sự trong lành tẩy rửa tâm vậy". (Nhất nhật đoạn tọa tẩy tâm, tư nhân dục, ô tâm chi trần cấu dã; thiên lí, tẩy tâm chi thanh lương dã) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Lí có tác dụng tích cực đối với việc tồn tâm minh tâm, còn tác dụng của dục thì ngược hẳn lại. Vì thế, nói về khuynh hướng tư tưởng Học thuyết về tâm của ông vẫn là nâng lí

lên và ẩn dục xuống, đòi hỏi mọi người phải" làm ít dục đi để thanh tâm" (Như trên), bảo vệ cho tâm không bị ô uế của dục che lấp, để thuần túy chí thiện.

Xuất phát từ sự lí giải song trùng về nhân dục, Nhan Nguyên cho rằng nhân dục tuân theo lí trời mới là nhân, dục chính đáng, nó bao hàm cái lí của nhân dục thích đáng mới là cái lí thuần túy chí thiện. Do đó, ông phân cái lí của nhân tâm ra thành hai loại: Chân lí và sinh lí. Ông nói: Chân khí của vũ trụ tức là sinh khí (sức sống) của vũ trụ. Chân lí của nhân dân tức là sinh lí của nhân tâm. Tất cả nó là chân lí, tự tất cả nó là sinh lí. Một mình tinh vi tự tất cả nó là sinh lí, mỗi tích lại tất cả cái chân lí và chân khí của cả vũ trụ, giúp cho vũ trụ sinh sản ra cái khí của sự sống". (Vũ trụ chân khí tức vũ trụ sinh khí, nhân tâm chân lí tức nhân tâm sinh lí. Toàn kì chân lí, tự toàn kì sinh lí. Vi độc tự toàn kì sinh lí, phương thả tích toàn chân lí giả nhi toàn vũ trụ chi chân khí, dĩ phù vũ trụ sinh sinh chi khí) ("Tập Trai kí dư", Quyển 1). Chân lí là cái lí tuyệt đối khách quan thuần túy chí thiện, sinh lí là cái lí duy trì sự sống thể hiện trong đời sống hiện thực, chúng thống nhất ở trong tâm, chân lí bao hàm (chứa đựng) sinh lí một cách nội tại, sinh lí cần dựa vào chân lí. Điều kiện nhu cầu cơ bản duy trì sinh mệnh được uyển chuyển nâng lên tới độ cao của cái lí căn bản, có sự kết hợp quy định lí tính của con người với nhu cầu cảm tính, phản đối Tống Nho quá ư theo đuổi ý nghĩa giá trị lí tính. Chân lí và sinh lí thống nhất ở tâm, chứng tỏ chủ thể đã nắm vững chân lí mới có thể làm cho nhu cầu cảm tính của nó phù hợp với quy định tất nhiên của nó, còn chân lí chỉ có khi chủ đạo được sinh lí thì mới có ý nghĩa thực tại. Sự thống nhất của hai cái này

thực chất là sự trừu tượng và thăng hoa của lí luận hợp nhất thân và tâm. Ở đây, lại qui định một lần nữa tâm vượt qua tồn tại cá thể được tâm học nêu lên, vào trong cá thể. Nói về ý nghĩa hiện thực xã hội, chân lí chỉ về nguyên tắc đạo đức của xã hội phong kiến, Nhan Nguyên đặt nó ở nhân tâm, quy định là bản tính của con người và cho rằng chỉ cần khơi dậy được cái tâm đạo đức thì không những sinh lí ngày một thuần túy đồng thời có thể còn tiến tới "nắm chắc được cái chân khí của vũ trụ", "để giúp nâng dậy cái khí sinh sôi của vũ trụ". (Như trên). Ông coi tâm là sức mạnh tinh thần quyết định tất cả.

Đã coi nhân nghĩa lễ trí là nội dung của tâm, thì liên quan đến quan hệ giữa tâm và tính. Nhan Nguyên cho rằng, về bản chất chung là đồng nhất. "Tâm, tính, minh đức, đều là một vậy. "Đại học" nói về tâm, chính là tính vậy; "Trung dung" nói về tâm chính là tâm vậy. Tính từ "Nhân sinh mà ra, chính là để cho nó hư linh, chính là để cho nó có nhiều lí, nên là sự vậy. Không như vậy thì tâm chết rồi". ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển Thượng). Tâm tức tính, tính tức tâm. Nói một cách cụ thể, tính là sự qui định bản chất đối với tâm, nó cho thấy sự hư linh minh giác của tâm, biểu hiện tâm có nhiều lí và ứng với tính chất của vạn vật. Tâm ở đây chủ yếu là chỉ về cái tâm đạo đức, do trời sinh ra. "Chữ tính này từ "Sinh tâm" mà ra, chính là để nói về sau khi con người ta sinh ra, nếu nhân sinh mà đã tĩnh, thì là đạo trời rồi, sao lại còn gọi là tính vậy?" ("Tồn tính biên", Quyển 1). Tâm tức là đạo trời ở người, tính chính là quy định đối với nhân tâm không thể tồn tại ngoài nhân tâm. Tâm và tính là một thể.

III - Thân và tâm nhất trí gia tăng công sức.

Nhan Nguyên bàn về tâm, ông nhấn mạnh thân và tâm hợp làm một chứ không phải là hai. Đó là sự quán triệt trong Học thuyết về tâm của ông về học đi đôi với hành mà ông đã nêu ra. Sau trời Nam Tống, Học thuyết Trình - Chu thịnh hành, kéo dài cho đến triều Minh, đoạn chót của trào lưu này, việc học sau đó ngày càng cố níu bám vào những lời trích dẫn và chú giải làm vốn liếng tiến thân và ngày một thoát li dần khỏi thực tế xã hội. Thế là lập tức Vương học dấy lên, nhằm mục đích kêu gọi sự tự giác từ nội tâm con người không theo giáo điều, tự làm chúa tể, nhưng sau khi truyền bá được một thời gian, cuối cùng lại rơi vào cuồng Thiền. Học thuyết kinh thế trí dụng dấy lên giữa thời Minh - Thanh, chính là sự phê phán và uốn nắn để trở về với chính nghĩa (phản chính) đối với việc bàn suông về tâm và lí của hai học gia Chu và Vương. Học thuyết về tâm của Nhan Nguyên đã phản ánh phong cách và diện mạo mang tính thời đại, lại mang sắc thái riêng của cá nhân. Ông hết sức bất mãn với "phong cách học tập" bàng quan bàn về tâm và tính, đến lúc lâm nguy sắp chết rồi mới ra tay "báo đáp quân vương" vào cuối triều Minh, ông cho rằng Chu học và Vương học tuy có sự khác nhau hoặc là nặng về lí hoặc là nặng về tâm, nhưng đều không sát hợp với thực tế, sự nguy hại cho mọi người thì nghiêm trọng như nhau. "Nếu như ngừng thực hiện Vương học mà chỉ thực hiện một mình Chu học không thôi, thì không làm đau xót người không? Nếu ngừng thực hiện Chu học mà chỉ thực hiện một mình Vương học không thôi thì không làm đau xót người ta ư?" (Quả tức Vương học nhi Chu học độc hành, bất sát nhân gia? Quả tức Chu học nhi độc hành Vương

học, bất sát nhân gia?") ("Tập Trai kí dư", Quyển 6). Sự phê phán của Nhan Nguyên đối với Chu - Vương thực ra không phải là không đồng ý với những quy định về lí và tâm của hai ông, mà là phản đối việc hai ông đàm luận cao siêu rộng lớn, không lấy thân và tâm để thử nghiệm lí luận của mình, không ra sức đi sâu vào thực hiện thực tiễn. Để đề phòng tâm trở thành quái vật thoát li tồn tại hiện thực, Nhan Nguyên liền hạn chế tâm ở trong cơ thể con người, và nhấn mạnh sự hợp nhất giữa tâm và thân.

Nhan Nguyên kiên trì tư tưởng một thân một tâm là then chốt (đầu mối) của trời đất và cho rằng tâm tuy là bản thể của vạn vật, nhưng không vượt quá thân thể con người, mà có tính đồng nhất với thân thể. Ông nói: "Đạo Phu Tử của ta, là đạo hợp thân, tâm và sự vật làm một vậy". (Như trên). Tâm tách rời thân không phải là tâm của con người, thân không có tâm thì là một đống vật chết, hai cái này không thể tách rời. Chu Hi chú thích "Đại học": "Thân có chút cãm phẫn", dẫn lời của Trình Tử nói: "Cái thân "thân hữu" được coi là tâm ("Đại học Chương cú"). Về điểm này bàn luận khác. "Lấy "thân" cải thành tâm", lại nêu ra những ý kiến như vậy là chia thân tâm ra thành hai rồi". ("Tứ thử chính ngộ", Quyển 1). Trình Chu cho là tách rời thân còn có cái riêng nữa gọi là tâm, nguồn gốc sâu xa của những sai lầm của ông là chịu ảnh hưởng của nghĩa lí Phật giáo, "Nói chung lớp hậu Nho giải thích sách làm sai lạc cả nghĩa những cái đó đều là do Thích Thị nặng về tâm mà nhẹ về thân, không chia làm hai". (Như trên). Phật giáo theo đuổi thế giới bên kia, phủ định cuộc sống hiện thực, đương nhiên là coi trọng cái tâm mà coi nhẹ cái thân. "Ta thì thấy tâm, và cái thân là một vậy". ("Sự tắc kiến tâm dã,

thân dã, nhất dã) ("Tú thư chính ngộ", Quyển 3). Thân và tâm hợp làm một, chứ không phải là hai.

Thân và tâm không chỉ có sự hợp nhất về bản thể, mà còn về công phu cũng có tính nhất trí, tức "Thân tâm nhất trí, gia tăng công sức" về tu dưỡng, chủ kính hay là chủ tĩnh, Lý học thời Tống Minh tranh luận không ngừng. Khuynh hướng của Nhan Nguyên ở Chủ Kính, nhưng không đồng ý coi tĩnh là kính, chỉ cố gắng ở chỗ ý niệm chủ quan. Ông nói: "Chữ kính, bề ngoài trông dễ coi, nhưng bên trong hỏng ở chỗ thiền học. Người xưa dạy người vẩy nước quét nhà, thì vẩy nước quét nhà là chủ kính, dạy ứng đối với tiến thoái, thì ứng đối với tiến thoái là chủ kính, dạy lễ, nhạc, xạ (bắn), ngự (phòng ngự), thư (sách), số thì số độ, âm luật, thẩm cố (thẩm tra bền chắc cứng rắn), khánh khống, điểm họa, thừa trừ (nhân chia), không có cái nào là không chủ kính. Cho nên nói rằng: "Chấp sự kính", (chấp kính của sự), cho nên nói rằng: "Kính kì sư" (kính sự của nó), cho nên nói rằng: "Hành đốc kính (ra sức kính) đều là thân tâm nhất trí gia tăng công sức (gia công), không ở đâu là không kính cả". ("Tin học biên". Quyển 4). Kính không thể chuyển ở tĩnh tọa, thu nhiếp, từ hành, hoãn ngữ, mà là phải lấy nguyên tắc nghiêm túc, thành kính để xử lí hết thảy mọi việc hàng ngày. Kính không thể chỉ ở tâm, mà càng cần phải ở thân, chỉ có thân tâm hợp nhất, cùng nhau gắng sức mới có thể không có lúc nào, không có chỗ nào là không kính. Ông nhiều lần viện dẫn sách cổ thời cổ đại để nói rõ lí luận của mình, như ông đã phát triển câu nói của Mạnh Tử để nói: "Giữ lấy cái chí của mình", chính là học kính tâm vậy", "không bỏ phí cái khí của mình" chính là học kính thân vậy... Thân, tâm, là một vậy; giữ lấy vậy, không bỏ phí

chính là cái công trí nhất vậy" ("Trí kì chí", kính tâm chi học dã, "Vô bạo kì khí", kính thân chi học dã,... cái thân dã, tâm dã, nhất dã; trì dã, vô bạo dã, trí nhất chi công dã) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển hạ). Cái gọi là thân tâm nhất trí gia tăng công sức tức là nói ý thức chủ quan phải nhất trí với hành vi thực tế, tính mệnh nghĩa lí không thể chỉ dừng lại ở trên đầu lưỡi, mà phải dùng thể lực của cơ thể mà thực hiện, chỉ có trong thực hiện thực tiễn, mới có thể làm cho thân và tâm hợp làm một.

Mệnh đề thân tâm nhất trí gia tăng công sức của Nhan Nguyên đã nhấn mạnh tầm quan trọng của thực tiễn, dù nó không phải là thực tiễn mang ý nghĩa hiện đại, nhưng trên mức độ nhất định đã đột phá thực tiễn đạo đức thuần túy cổ đại. Học thuyết tam vật lục phủ lục nghệ mà ông suốt đời nêu ra và hướng dẫn, đã đề cập tới nhiều mặt của đời sống xã hội, mà không giới hạn ở tu thân dưỡng tính. "Làm và học của con người, là tư tưởng trong tâm, đàm luận ở trên miệng, thì dù có đến hàng trăm ngàn nghĩa lí cũng không bằng bản thân thực hiện một cái lí làm thực vậy". (Nhân chi vi học, tâm trung tư tưởng, khẩu nội đàm luận, tận hữu bách thiên nghĩa lí, bất như thân thượng hành nhất lí chi vi thực dã). ("Nhân Tập Trai ngôn hành lục", Quyển thượng). Để thực hiện lí luận của mình, ông đãi học lễ, hành y, gọi giảng đường của mình là "Tập trai". Ông còn chỉ ra, thân tâm vốn là hợp nhất vô nhị, và không phải là sự hợp tác con người làm, nhưng nặng về tâm, nhẹ về thân sẽ có thể tự người làm mà làm cho thân tâm phân làm hai, muốn làm cho thân tâm nhất trí thì nhất quán nhất trí gia tăng công sức. "Cho nên học thuyết lục nghệ, không chờ sau này dung hợp làm một mới tự thay răng sữa, đó chính

là thân tâm, đạo nghệ nhất trí gia tăng công sức vậy". (Cố lục nghệ chi học, bất đại hậu phật dung hợp nhất phiến nãi tự đồng điều tức thân tâm, đạo nghệ nhất trí gia công dã) ("Tồn học biên", Quyển 1). Ông nhấn mạnh thực hiện bằng sức lực và tọa thiền (ngồi yên) là điểm phân biệt bên sông bên núi về tận tâm giữa Nho gia và Thích Thị. "Lúc nhà Nho ta học tập thực hành bằng sức lực, cho nên là trị tâm; Thích Thị thì tĩnh tọa trong nhà yên lặng, bỏ hết mọi việc, cách li quần chúng, để cầu trị tâm"; (Thích Thi tắc tịch thất tĩnh tọa, tuyệt sự li quần, dĩ cầu trị tâm) ("Nhan Tập Trai tiên sinh ngôn hành lục", Quyển thượng). Ông cười châm biếm các nhà lí học chỉ nói về tâm tính trên đầu lưỡi, hễ bắt tay vào tính toán thì chín mươi chín phần là sai, "Ngược lại không bằng người nông dân có tay nghề chuyên tâm quyết chí trồng cây dâu". (Phản bất như kỹ nghệ nông tang chuyên tâm trí chí giả) ("Tứ thư Chính ngộ", Quyển 6). Người nông phu có kĩ thuật tuy không bàn luận về tâm và tính, nhưng có thể thân tâm nhất trí gia tăng công sức vào việc mình làm, cho nên họ trị tâm hơn cả Lí học.

Nhan Nguyên bàn về tâm nhấn mạnh thân tâm hợp nhất, nhất trí gia tăng công sức, hạn chế ý thức ở trong sự tồn tại của chủ thể, từ bản thể đến công phu đều đề xướng ra một loại học thuyết kết hợp ý thức chủ thể với cảm tính, lấy học đi đôi với hành để khắc phục nói suông về tâm và tính. Học thuyết của ông có ảnh hưởng rộng lớn và có ý nghĩa quan trọng trên lịch sử phát triển triết học truyền thống. Đương thời có người nói: "Việc học vào cuối thời Nhan, mấy chục năm nay, đông đảo kẻ sĩ trong biển hạ, ngả theo như gió cuốn". ("Đào Chân Phu: "Tân Quan Tấn Cảo tự"). Những người gần đây như Chương Thái Viêm,

Lương Khải Siêu cũng đánh giá rất cao về ông. Trong Học phái Dương Minh, tâm biểu hiện khuynh hướng vượt qua chủ thể. Học thuyết về tâm của Nhan Nguyên làm cho nó trở về với chủ thể, đã thực hiện được sự hợp nhất giữa tâm và thân trong chủ thể.

Tiết VI. Tâm trí khí huyết của Đới Chấn.

Đới Chấn (1723 - 1777), vào giữa ngọn nguồn (còn gọi Phác học Khảo cứ học (tức Học vấn thiết thực - ND) thời nhà Thanh, dựa vào hình thức khảo cứ, ông đã phê phán Trình, Chu, Lục, Vương và soạn thành cuốn chuyên tác về phạm trù triết học cổ đại là "Mạnh Tử tự nghĩa sớ chứng", ở đó, ông đã trình bày sâu sắc về một số phạm trù" quan trọng. Ông bàn về tâm, phê phán hai nhà triết học Chu, Vương coi ý kiến của tâm là lí, coi thiên kiến chủ quan là quan điểm chân lí tuyệt đối, kiên trì tâm nương tựa vào sự vật khách quan, lấy khí bàn về tâm, đã tiến hành tổng kết phạm trù tâm cổ đại.

I - Tâm chính là sự hội qui của bách thể tai mắt.

Qui định về tâm của Đới Chấn đã vứt bỏ hàm nghĩa bản thể của nó. Ông đã phủ định sự đồng nhất trực tiếp về Bản thể luận giữa tâm và lí, mà nổi lên tính thứ hai trên Nhận thức luận và nhân tố cảm tính trên Luân lí học của nó. Tâm không còn là bản nguyên và chúa tể của vũ trụ vạn vật nữa.

1) Tâm chủ ở bách thể tai mắt, là cơ quan tư duy. Đới Chấn nói: "Tất cả những mùi vị thức ăn những phân biệt về thanh sắc sinh ra đều có cái tâm, tâm chính là nơi hội qui của những cái linh thiêng của bản thể tai mắt vậy".

(Phàm thực vị biệt thanh bị sắc nhi sinh giả giai hữu tâm, tâm giả, nhĩ mục bách thể chi linh chi sở hội qui dã) ("Tự ngôn" trung, "Đới Chấn tập", dưới đây cũng như vậy). Con người đều có cái tâm, nó là nguồn gốc của linh tính của bách thể tai mắt, giống như thần kinh trung khu hay đại não mà thời hiện đại nói, nó có công năng tư duy, "như vậy cái suy tư là khả năng của tâm vậy" ("Thị tư giả tâm chi năng dã") (Như trên). Tai mắt liên hệ mật thiết và không thể chia cắt với tâm.

Thứ nhất, tâm và tai mắt, mỗi cái có tác dụng nhận thức khác nhau, không thể thay thế lẫn nhau. Ông nói: "Tâm tri khí huyết, có khả năng tự có, miệng có thể phân biệt được các vị, tai có thể phân biệt được các âm thanh, mắt có thể phân biệt được các màu sắc, Tâm có thể phân biệt được các lí nghĩa". ("Mạnh Tử Tự nghĩa sớ chứng", Thượng, sau này gọi tắt là "Sớ chứng"). Cơ quan cảm giác tai mắt và tâm thuộc về những cơ quan nhận thức khác nhau, có công năng nhận thức khác nhau. Nhận thức là sự phản ánh của chủ thể đối với khách thể, chịu sự hạn chế của bộ máy nhận thức của bản thân chủ thể. Bộ máy riêng nào đó chỉ có thể nhận thức được một loại hiện tượng nào đó tương ứng giữa khách thể và nó, mà tâm thì có thể từ trong các tài liệu thu nhận được của cơ quan cảm giác đã khái quát được bản chất của sự vật, tức là phân biệt được lí nghĩa. Đới Chấn cho rằng, các bộ máy nhận thức khác nhau đó, mỗi cái có khả năng riêng của nó, không thể thay thế lẫn nhau. "Tâm có thể điều khiển tai mắt, mũi miệng, không thể thay khả năng của tai, mắt, mũi, miệng, mỗi cái đều tự có khả năng riêng của mình vậy, cho nên không thể làm hộ cho nhau được" (Như trên). Ông lại nói: "Người mù, thì tâm không

thể thay mắt mà nhìn được; Người điếc, tâm không thể thay tai mà nghe được. Như vậy tâm cũng bị hạn chế ở sự phân chia vậy". ("Đáp Bành tiến sĩ Doãn Sơ Thư", "Văn tập", Quyển 8). Tai mắt mũi miệng, mỗi cái đều bị hạn chế bởi sự phân chia, không thay thế lẫn nhau, càng không thể thay cho tâm phân biệt được lí nghĩa, giống như vậy, tâm cũng có sự hạn chế của bản thân, nó không thể thay tai mắt để cảm biết âm thanh và ánh sáng, tâm tri khí huyết mỗi cái cũng bị hạn chế bởi sự phân chia, về điều này, có thể chứng minh được bằng khoa học hiện đại.

Thứ hai là, tâm tri cao hơn sự hiểu biết của tai mắt, miệng mũi. Cơ quan cảm giác tai mắt chỉ có thể nhận thức được hiện tượng của sự vật, tâm thì có thể đi sâu vào nhận thức bản chất của sự vật. Cái trước là nhận thức cấp thấp, cái sau là nhận thức cấp cao. Đới Chấn nói: "Như vậy những điều mắt thấy, tai nghe không thể không rộng rãi, nhưng sự việc thì lại được làm rõ ở tâm. Một sự việc mở rộng khiến cho không có dư thừa, hơn một việc mà cũng như vậy, lâu rồi, sự sáng suốt của tâm tri sẽ tích đến sự thông minh của Thánh nhân, tuy việc chưa học, đâu đủ để nghiên cứu cái trí thông minh của nó". (Nhiên văn kiến bất khả bất quãng, nhi vụ tại năng minh vu tâm. Nhất sự khoát nhiên, sử vô dư uẩn, cánh nhất sự nhi diệc như thị, cửu chi, tâm tri chi minh, tiến vu thánh trì, túy vị học chi sự, khỉ túc dĩ cùng kì trí tai ("Sớ chứng", Hạ). Tri kiến văn hạn chế ở đối tượng nghe nhìn, tri tâm tư là nhận thức về tính chung của sự vật, có thể từ cái đã biết mà suy ra đến cái chưa biết, ông gọi quá trình nhận thức đó là "học để tiến tới thần minh". Mặt khác mà tâm tri cao hơn của sự hiểu biết của tai mắt là tâm "làm chủ bách thể tai mắt". ("Nguyên Thiện",

Trung). Nói một cách khác là, cơ quan cảm giác tai mắt chịu sự chi phối của tâm. Đới Chấn nói: "Cơ quan tai mắt, miệng mũi mỗi cái đều có cái điều khiển, còn nó tâm thì một mình không có cái gì điều khiển, cơ quan tâm thống chủ ở trên để sai khiến, tất cả những loại thuộc khí huyết như thế này đều là như vậy". (Nhi mục khẩu tị chi quan các hữu sở tư, như tâm độc vô sở tư, tâm chi quan thống chủ hồ thượng dĩ sử chi, thử phàm huyết khí chi thuộc giai nhiên") ("Tự ngôn", Thượng). Nói tâm không có cái gì điều khiển, thực ra, không phải là nói tâm không có chức trách nhận thức của mình, mà là chỉ sự khác nhau về chức năng cụ thể giữa nó và cơ quan tai mắt, miệng mũi, trực tiếp phản ánh thuộc tính riêng của sự vật, sự điều khiển của tâm chính là tác dụng thống soái, chi phối đối với cơ quan tai mắt, miệng mũi, là tác dụng chủ đạo trong nhân thức. Cơ quan cảm giác dưới sự chủ trì sai khiến của tâm, tiếp thu và thu nhận các thông tin của khách thể, sau đó thống nhất phản hồi các thông tin đó về cho tâm. Vì thế nói, "Tai mắt bách thể hội qui ở tâm" ("Mạnh Tử tư thục lục", hạ). Tâm là hạt nhân của nhận thức, là chúa tể của nhận thức.

Thứ ba là, tâm tri không tách rời sự hiểu biết của tai mắt. Tâm và tai mắt, mỗi cái có khả năng riêng mà không thay thế cho nhau được, không có những tài liệu do cơ quan cảm giác tai mắt cung cấp, tri sẽ không thể tưởng tượng được. Đới Chấn kiên trì nhận thức luận của cảm giác luận, ông thừa nhận nhận thức của con người là từ đối tượng khách thể tới, "mùi vị, âm thanh và màu sắc tại vật mà tiếp với khí huyết của ta; lí nghĩa tại việc, mà tiếp với tâm trí của ta". ("Sớ chứng", Thượng). Lí nghĩa được coi là sự trừu tượng của thuộc tính bản chất của sự việc, nó không phải

là sinh ra từ chỗ không có, mà là sự chắt lọc và thăng hoa thêm một bước đối với thành quả nhận thức cảm tính". Cơ quan tai mắt, mũi miệng tiếp với vật, mà tâm thông suốt với cái phép tắc của nó". ("Độc Mạnh Tử luận tính", "Văn tập", Quyển 8). Cái gọi là thông suốt, là thông suốt trên cơ sở tổng hợp, chỉnh lí. Tai mắt tiếp xúc với vật chỉ có thể nhận thức được âm thanh, màu mùi vị, chỉ có thông với phép tắc đó thì mới có thể thấy rõ được bản chất của sự vật. Ông còn ví dụ quan hệ giữa tâm và tai mắt này như đạo vua tôi: "Cơ quan tai mắt, mũi miệng, là cái đạo bề tôi; cơ quan tâm, là cái đạo quân vương; Bầy tôi làm theo năng lực của mình, còn vua thì chỉnh đốn cái đáng chê trách của mình". (Nhĩ mục tị khẩu chi quan, thần đạo dã; Tâm chi quan, quân đạo dĩ; Thần hiệu kì năng nhi quân chính kì khả bĩ), ("Sớ Chứng". Thượng). Tâm không cảm biết sự vật một cách cụ thể, chỉ tiến hành gia công xử lí đối với các tài liệu do cơ quan tai mắt cung cấp, và thông qua chúng để hiểu biết được bản chất nội tại của sự vật.

Nhưng, lí luận trình bày trên đây của Đới Chấn không hoàn thiện. Ông dùng tai mắt tiếp xúc với vật, tâm tiếp xúc với lí nghĩa, điều đó có chứa đựng nhân tố thực thể hóa lí nghĩa và dẫn tới việc ông khuyếch đại công dụng của tâm trí lên một cách không thỏa đáng.

2/ Tâm là thần minh, là một ranh giới tinh thần siêu việt. Đới Chấn nói: "Tất cả những cái nhờ bên ngoài nuôi dưỡng, đều là do bởi tai mắt, mũi miệng, mà tinh lực (khí phách) mạnh thì có thể ghi nhớ được. Cái mà tinh lực (khí phách) phụ thuộc đó còn được thì chính là anh. Còn đối với những cái không lấy được ở kí ức, những cái đã học hỏi được thì chỉ là những cái không phải là tâm nhận được mà thôi,

chúng được tiêu hóa biến thành tâm trí ta. tâm trí ta, mà đạt tới mức cao tột cùng là tới được cái minh của thánh nhân. Cái thần minh giống đúng như cái tâm vậy, nó không phải là tâm nhưng lại tư tâm, mà cái lí được ẩn chứa ở đó gọi là trung vậy". (Phàm tư vu ngoài dĩ dương giả, giai do vu nhĩ mục tỉ khẩu, nhi phách cường tắc năng kí ức, thử thuộc chi phách giả tồn chi dĩ nhĩ. Chi vụ vô thù hồ kí ức, vấn học sở đắc, phi tâm thụ chi nhi dĩ, nãi hóa nhi vi ngã chi tâm trí, ngã chi tâm trí, cực nhi chi hồ Thánh Nhân chi thần minh hĩ. Thần minh giả, do nhiên tâm dã phi tâm tự tâm nhi lí tàng vu trung chi vị dã) ("Tự ngôn". Hạ). Đoạn nói này có ba lớp hàm nghĩa: Thứ nhất là, nhận thức thu được của cơ quan cảm giác tai mắt do "tinh lực" (khí phách) phụ trách bảo tồn và ghi nhớ, cái này sẽ từ bộ môn trung khu của nhận thức lại phân ra một thứ tầng. Đới Chấn cho rằng, tinh lực (khí phách) có cả hình và thần, là môi giới giữa tai mắt và tâm trí. Sự phân chia này, một mặt đã làm sâu sắc thêm nhận thức về quá trình nhận thức, đã phản ánh sự sâu sắc hóa của tư duy, mặt khác lại cản trở và cắt đứt quan hệ trực tiếp giữa tâm và cơ quan cảm giác tai mắt. Thứ hai là, tâm trí lại do khí phách chuyển hóa thành. Nhận thức tuy là sự phản ánh về thuộc tính của khách thể, nhưng có thể chuyển hóa thành thuộc tính của bản thân chủ thể Nhân tâm không chỉ tiêu cực tiếp thu thông tin của khách thể, càng phải tiêu hóa chúng thành ý thức của con người. Học vấn hóa thành tâm trí tiếp xúc được đến vấn đề hình thành ý thức, mà tâm không lấy ở kí ức thì đã mở rộng thêm vết rạn nứt giữa tâm và cơ quan cảm giác. Thứ ba là, Tâm có thể đến được tới thần minh, đạt tới sự đồng nhất với lí. Nói một cách dễ hiểu là, thần minh tức là ý thức hóa

của lí, ý thức tư tưởng là sự ngưng kết của thành quả nhận thức, thần minh được coi là trình độ cao nhất của tâm tri, là sự nội hóa của lí và sự thuần hóa trong ý thức, là chân lí thuần túy, là nhận thức siêu việt.

Đới Chấn coi thần minh là sự khác nhau về bản chất giữa con người với các sinh mệnh khác. "Sự khác nhau giữa con người với các loài cầm thú là ở chỗ tuy cùng có cái rất tinh khôn trong sáng, nhưng chỉ riêng con người mới có thể tiến tới thần minh". ("Sớ chứng". Thượng). Sự tinh khôn trong sáng, là công năng nhận thức của tâm, tâm của cầm thú cũng có thể biết được các vật, nhưng duy chỉ có tài năng của con người thông qua học tập mới đạt tới trình độ thần minh. Ông tiến tới chỉ ra, dù là sự trong sáng của nhân tâm, công năng nhận thức của nó cũng có sự khác biệt về mức độ lớn nhỏ. Ông ví nhận thức tinh thần trong sáng rõ ràng là sự quan sát đối chiếu, "sự tinh khôn trong sáng của tâm, lớn nhỏ có khác nhau, như ánh sáng của ngọn lửa chiếu vào các vật, ánh sáng nhỏ thì phải chiếu" gần, thì cái vật được chiếu đó mới rõ không sai lầm, cái mà không chiếu vào thì nghi ngờ thừa nhận sai lầm, cái không sai lầm thì gọi là lí". ("Kì tâm chi tinh sảng, cự tế bất đồng, như hỏa quang chi chiếu vật, quang tiểu giả, sở chiếu dã cận, sở chiếu giả bất mậu dã, sở bất chiếu tư nghi mậu thừa chi, bất mậu tư vị đắc lí). (Như trên). Ánh sáng lớn thì chiếu được xa, "có được cái lí nhiều mà mất "lí". Ánh sáng chiếu có phân ra chiếu gần, chiếu xa, chiếu sáng, chiếu tối, sự tinh khôn trong sáng có sự phân biệt người linh minh và tối tăm mê hoặc, mấu chốt là ở chỗ có thể đạt được thần mình hay không. Ông chỉ ra, nhân tâm tuy linh, nhưng có lúc bị che chắn và xa cách không thể thông được, để được

tới nó mà không bị che chắn và xa cách thì không có cái gì là không thông suốt cái đó, gọi là thần minh" (Như trên). Loại quan sát đối chiếu này có sắc thái phản ánh luận máy móc. Chúng ta không khó phát hiện ra rằng "Thần minh" mà Đới Chấn nói, thực tế là chỉ một loại trình độ nhận thức, hễ cứ đạt tới thần minh thì như vậy là đã tiến vào vương quốc tự do về nhận thức.

Nhưng, Đới Nhân thực ra chưa dừng lại ở đây, mà ông còn chỉ ra thêm rằng thần minh do lí hóa thành, cho nên có thể hợp được với trời đất. "Thần minh của con người xuất ra ở tâm, trung chính, không có gian tà, minh đức của nó hợp với trời đất rồi". ("Nguyên thiện", "Văn tập", Quyển 8). Đức hợp với trời đất là sự theo đuổi cao nhất của Học thuyết về tâm cổ đại, Đới Chấn cũng không có thoát ra khỏi mô thức tư duy hợp nhất thiên và nhân này. Ông lấy tâm thần minh hợp với tất cả mọi nguyên tắc nhân luân của vật và lí. "Từ tâm tri mà xuống đến thần minh, để nói về sự, thì thiên hạ qui về nhân (ái); để nói về tài năng thì thiên hạ qui về trí tuệ. Gọi cái sự không thay đổi của nó là tín, gọi cái hợp biến của nó là quyền". (Do tâm tri nhi đê vu thần minh, dĩ ngôn hồ sự, tắc thiên hạ qui chi nhân; dĩ ngôn hồ năng, tắc thiên hạ qui chi trí. Danh kì bất du vị chi tín, danh kì hợp biến vị chi quyền). ("Nguyên Thiên", Thượng), thậm chí thành, đạo, mệnh v.v... cũng không có cái gì là không hợp với nhau. Điều đó làm cho thần minh đi vượt quá phạm vi nhận thức luận, mà mang màu sắc thần bí. "Vậy là cái khí huyết là sự biến hóa của trời đất; cái tâm tri là cái thần của trời đất" ("Thị cố huyết khí giả, thiên địa chi hóa. Tâm tri giả, thiên đông chi thần). (Như trên). Nói như vậy là đã thổi phồng ý nghĩa của tâm.

3) Tâm là Chúa tể của hành vi, là thực thể quan niệm về tính đạo đức. Hành vi của con người chịu sự chi phối của tư tưởng của bản thân, Đới Chấn qui nguyên loại tính năng động này về tâm. Ông nói: "Hoặc là một nhà, hoặc là một nước hoặc thiên hạ, sự của nó phải do thân thể xuất ra, nó tâm làm chủ nó. Ý có trước, tri dẫn dắt". (Hoặc nhất gia, hoặc nhất quốc, hoặc thiên hạ, kì sự tất do thân xuất chi, tâm chủ chi, ý tiên chi, tri khải chi.) ("Nguyên thiện". Hạ). Hành vi của con người được qui định là chỉnh thể phức hợp, nhiều loại nhân tố. Được coi là hành vi tự giác, nó có quan hệ trực tiếp với sự lựa chọn chủ quan của con người. Mọi người chỉ có nhận thức được ý nghĩa và kết quả của một loại hành vi nào đó, mới có thể sinh ra động cơ của hành vi, làm ra hành vi hiện thực, tất cả điều đó đều cho tâm làm chúa tể. "Cho nên tâm cũng là cái chứa đựng cái đức trời, là cái bách thế của vua vậy". (Cố tâm dã giả, hàm thiên đức, quân bách thể giả dã). ("Pháp tượng luận", "Văn tập". Quyển 8).

Cái tâm chúa tể này, là thực thể nhận thức đạo đức, nó vừa là tinh thần luân lí, vừa là nguyên tắc đạo đức hiện thực. "Tâm của con người cũng có thể nói tóm gọn lại là nó tận được hết tất cả cũng chỉ có nghĩa là nhân (ái) mà thôi. Cái ham muốn của bách thể tai mắt được nói rõ ràng ở tâm, cái không thể được gọi là cái mà tâm rõ ràng, cái mà tâm đã rõ ràng thì là nhân (ái) vậy; cái nhân (ái), của tâm bách thể tai mắt chẳng cái nào là không rõ ràng, như vậy thì từ tâm cho đến bách thể tai mắt tất cả đều đồng loạt là nhân (ái) vậy". ("Nguyên thiện", Trung). Tâm chứa đựng vạn vật, dục vọng sinh lí của con người tự nhiên nói rõ ở tâm, nhưng nó không phải là nhu cầu của tâm, cái rõ

ràng của tâm là cái nhân (ái) của trời đất. Sự theo đuổi về đạo đức cao hơn sự theo đuổi về vật chất, cho nên lấy dục qui về thể mà được rõ ràng ở tâm, lấy nhân (ái) qui về tâm mà nói rõ ở bách thể, tâm và thể nói cho nhau biết, thì hành vi sẽ không làm trái nhân (ái) được.

Đới Chấn cho rằng, tâm thực ra không ngang bằng nguyên tắc đạo đức một cách giản đơn, mà là khả năng đạo đức tự giác, chính là cái sau (khả năng đạo đức) nói rõ bản chất độc đáo của con người. Ông nêu ví dụ: Chim nôn mồi ra mớm cho con, con chim gáy co khác nhau, con ong con kiến có vua và bày tôi, con sói, con rái cá dâng mồi thờ cúng, điều đó chứng tỏ loài cầm thú cũng có cái tương tự như "cái mà con người ta gọi là nhân nghĩa. Nhưng hành động của chúng có được là do thiên tính của bản nhiên, cái đó có sự khác nhau căn bản với hành vi lựa chọn tự giác của con người. "Con người có thể mở rộng đầy đủ sự hiểu biết của mình tới mức thần minh, nhân nghĩa lễ trí không có cái gì là không đầy đủ. Nhân nghĩa lễ trí không phải là cái gì khác, mà chỉ là nói cái sáng suốt của tâm, cái hiểu biết đến cực độ". ("Nhân tắc năng quảng sung kì tri chí vu thần minh, nhân nghĩa lễ trí vô bất toàn dã. Nhân nghĩa lễ trí phi tha, tâm chi minh chi sở chi dã, tri chi cực kì lượng giả dã") ("Sớ chứng", Trung). Hành vi của con người có khác với động tác tự nhiên của động vật, nó là sự lựa chọn tự giác được xây dựng trên cơ sở nhận biết về thế giới bên ngoài. Cho nên Đới Chấn cho tâm là nhân (ái), không phải nói tâm tức nhân (ái), mà nặng ở đạo đức thể hiện nhân nghĩa lễ trí là sự nhận thức của con người đối với thế giới khách quan. Đạo đức là nơi dừng của cái sáng suốt của tâm" và là sự hiểu biết tới cực độ", tiền đề chứng tỏ nhận

thức cao nhất và chân thật nhất, đồng thời cũng là nhận thức về cái thiện. Quan điểm này đã phản ảnh trình độ lí luận tương đối cao về Luân lí học cổ đại của Trung Quốc, là sự tổng kết và phát triển về cái tâm nhận biết được cái tâm thiện ác, đúng sai của tiền nhân.

II - Quan hệ giữa tâm với khí huyết và lí nghĩa.

1/ Có khí huyết thì có tâm tri. Tâm tri không tách rời khí huyết (tinh lực). Nhận thức của con người lấy hình thể vật chất của bản thân làm cơ sở. Đới Chấn nói: "Có khí huyết, sau đó mới có tâm tri". ("Nguyên thiện", Trung). Khí huyết chỉ cái cơ thể máu thịt và sự tồn tại cảm tính của con người, tâm tri chỉ về hoạt động ý thức. Sự triển khai mối quan hệ giữa hai cái này, thực tế là nói rõ thêm về mối quan hệ lẫn nhau giữa cảm tính và lí tính.

Khí huyết và tâm tri cấu tạo thành nhân tính hiện thực. "Khí thuyết và tâm tri, là thực thể của tính". ("Sớ chứng". Trung). Lấy hai mặt cảm tính và lí tính để qui định nhân tính là truyền thống ưu tú của Triết học cổ đại của Trung Quốc, Đới Chấn đã phát huy truyền thống đó. Ông nói: "Tính, phân chia vào âm dương ngũ hành cho là khí huyết, tâm tri, phẩm vật, để phân biệt như vậy". (Tính giả, phân vu âm dương ngũ hành dĩ vi huyết khí, tâm tri, phẩm vật, khu dĩ biệt yên.) (Như trên). Đó là cơ sở lấy khí làm sự thống nhất giữa khí huyết và tâm tri. Ông từ góc nhìn của vận động tri giác để khái quát thế giới khách quan là nhân loại, động vật và sự vật khác, khẳng định chúng đều là biểu hiện của khí âm dương, đồng thời tâm tri lại là cái tiêu chí phân biệt giữa con người với vạn vật. Khoáng vật, thực vật không có tri giác, động vật có bản năng tự nhiên của nó,

duy chỉ có con người là có thể do tâm tri học tập mà tới được "thần minh, cho nên lí tính là nhân tố bản chất của nhân tính. "Khí huyết và tâm tri của con người, vốn ở cái sự biến hóa của trời đất vậy. Có khí thuyết thì cái mà giúp đỡ để nuôi dưỡng cái khí huyết ấy là âm thanh, màu sắc, mùi và vị vậy. Có tâm tri thì biết được có cha con, có anh em, có vợ chồng, mà không dừng lại ở sự thân thiết của một nhà, thế là lại biết có vua tôi, có bạn bè; cái luân thứ năm là thân nhau trị nhau (quản lí lẫn nhau), thì tùy theo cảm giác mà ứng với hỉ, nộ, ai, lạc. Hợp với những ham muốn âm thanh, màu sức, mùi và vị là cái tình hỉ, nộ, ai, lạc, mà đạo người (nhân đạo) đều có". (Như trên). Tách rời tình dục tự nhiên của khí thuyết, thì tâm tri không có con đường sinh ra, nhân tính cũng không có cách gì thành lập được. Khí huyết và tâm tri thống nhất ở trong nhân tính, không thể phân khai dứt khoát.

Đới Chấn cho rằng, khí thuyết và tâm tri là hai loại thuộc tính bản chất khác nhau của con người. "Dục (ham muốn) là cái tự nhiên của khí huyết; cái tốt của nó là đức tốt, đó là cái tự nhiên của tâm tri". ("Sớ chứng", Thượng) Cái tự nhiên tức lí không có cái gì cần muốn, không có cái gì hạn chế mà vẫn là như vậy. Ham tìm vật chất là thuộc tính tự nhiên của bộ máy cảm tính, sự theo đuổi cái chân và cái thiện là thuộc tính tự nhiên của Tâm tri. Đó là cái chỗ phân biệt giữa chúng với nhau. Mặt khác, chúng lại có hạn chế một cách thẩm thấu lẫn nhau để qui phạm cuộc sống và hành vi hàng ngày của mọi người. "Khí huyết và tâm tri, được phân chia vào âm dương ngũ hành mà thành cái tính vậy. Cho nên nói là: "Mệnh trời gọi là tính"; Nhân luân dùng hàng ngày, đều là tất cả sự việc của khí huyết,

tâm trí, cho nên nói là "suất tính gọi là đạo". ("Sớ chứng". Hạ). "Tất cả nhân luân dùng hàng ngày, không có cái gì không phải là cái tự nhiên của khí huyết, tâm trí". ("Trung dung bổ chú"). Lí Chí thời Minh đã từng nêu ra mệnh đề "Mặc áo, ăn cơm tức là vật và lí nhân luân". Thuyết "Tự nhiên" của Đới Chấn với mệnh đề này tuy cách nói có khác nhau, nhưng đồng điệu có một sự kì diệu (dị khúc đồng công), đã phản ánh yêu cầu lợi ích của tầng lớp thị dân. Hơn nữa, Học thuyết của Đới Chấn lại có chiều sâu lí luận cao hơn, ông cho rằng, cái tự nhiên lí tính của tâm trí không phải là cái xung động mù quáng, mà là cái tự do lí tính mà thần minh đã đạt được sau khi nắm vững được cái tất nhiên. Cho nên, nó không phải là cái tự nhiên của bản năng, mà là cái tự nhiên đã được thăng hoa thành tự giác.

Đới Chấn nhấn mạnh tâm trí coi khí huyết là cơ sở. Ông nói: "Nói về người, có khí huyết, thì có tâm trí, có tâm trí, tuy từ Thánh nhân mà xuống, sáng tối mỗi cái có khác nhau, đều có thể học để mở cửa sổ mê muội tối tăm của nó mà tiến vào thần minh". ("Sớ chứng". Thượng). Khí huyết, tâm trí và thần minh là ba hàng thứ tự khác nhau, có trật tự trước sau về lô gic và về thời gian. Có khí huyết, sau đó có tâm trí và thần minh, khí huyết là tiền đề lôgic và cơ sở vật chất của chúng, tách rời thân thể máu thịt sống động, tâm trí sẽ không có cách gì có được, càng không thể nói thông qua học tập để đạt được trình độ thần minh. Ông chỉ ra, khí huyết, tâm trí, thần minh, không phải là mỗi cái có nguồn gốc riêng, mà trái lại, sự liên hệ lôgic của ba cái này đã phản ánh chúng có nguồn gốc chung. "Thiên hạ chỉ có một cái gốc, không có cái gì là ở ngoài. Có khí huyết, thì có tâm trí; có tâm trí thì học để tiến tới thần minh, nói một

gốc là vì thế. (Như trên). Trong hệ thống triết học của Đội Chấn, thiên địa vạn vật bao gồm bản nguyên duy nhất của khí huyết, tâm tri và thần minh, thì là khí âm dương ngũ hành.

2) Đồng nhiên của tâm là lí nghĩa, trạng thái chung, nhận thức chung của nhân tâm tức là lí. Lí nghĩa không phải là thực thể có thể trực tiếp quan sát được, thực chất nó là nhận thức chung của mọi người đối với thuộc tính bản chất của sự vật. Đới Chấn nói: "Cho nên lí nghĩa không phải là cái gì khác, mà là cái sở đồng nhiên của tâm vậy. Vì sao là đồng nhiên? Đó là nói sự dừng lại của cái sáng suốt của tâm, từ sự khác nhau của sự tình để phân biệt như vậy, cái trong sáng nhỏ bé mà không mất đi, thì gọi là lí nghĩa (Cố lí nghĩa phi tha, tâm chi sở đồng nhiên dã. Hà dĩ đồng nhiên? Tâm chi minh chi sở chí; vu sự tình khu dĩ biết yên, vô kì vi sáng tắc lí nghĩa dĩ danh) ("Nguyên Thiện". Trung). Lí nghĩa là sự phản ánh của thuộc tính bản chất của sự vật, nó có tính chân lí hay không, thì cần xem xem nó có phù hợp nhất trí với đối tượng phản ánh hay không. Ông coi sở đồng nhiên của tâm là nghĩa lí, dùng thuộc tính của chủ thể để xác minh hình thức nhận thức của chủ thể, không hề như vậy mà có điều nghi ngờ gì thì thật là sai lầm. Nhưng ông nhấn mạnh một loại nhận thức, một tâm thái chung phổ biến, và không đồng ý coi ức đoán chủ quan của cá nhân là lí, "Duy chỉ có nó là cái đồng nhiên của nhân tâm". Cho nên, một người cho là không thay đổi thiên hạ muôn đời cho là không thay đổi vậy. Cho nên cái đồng nhiên, chính là cái nơi dừng lại của cái sáng suốt của tâm vậy" (Duy kì vi nhân tâm chi đồng nhiên", cố nhất nhân dĩ vi bản dịch thiên hạ vạn thế dĩ vi bất dịch dã, sở dĩ vi đồng

nhiên giả, nhân tâm chi minh chi sở chi dã) ("Tự ngôn". Thượng). Về ý nghĩa này lí luận của ông lại có ý nghĩa phản đối độc đoán luận và mù quáng sùng bái uy quyền.

Về vấn đề lí và tâm có tính đồng nhất hay không, tư tưởng của Đối Chấn có mâu thuẫn rõ ràng. Một mặt, ông thừa nhận tính khách quan của lí nghĩa: "Lí nghĩa không phải là cái gì khác, mà là cái có thể hay không có thể làm, như vậy gọi là lí nghĩa, sự ham muốn về thanh, sắc, mùi, vị, xem xét kĩ sau nó có thể làm được hay không, thì đều có phép tắc không thay đổi. Cho nên lí nghĩa không phải là tâm xuất ra một ý để được hay không, nếu tâm xuất ra một ý để xem có thể làm được hay không, thì có cái gì khác là cưỡng chế? Vì ở việc của nó, có được cái phép tắc không thay đổi của nó thì gọi là: "có vật tất có phép tắc" (Lí nghĩa phí tha, khả phủ chi nhị đương, thị vị lí nghĩa. Thanh sắc xú vị chi dục, sát kì khả phủ, giai hữu bất dịch chi tắc. Cố lí nghĩa giả, phi tâm xuất nhất ý dĩ khả phủ chi, nhược tâm xuất nhất ý dĩ khả phủ chi, hà dị cưỡng chế chi hồ? Nhân hồ kì sự, đắc kì bất dịch chi tắc, sở vị "hữu vật tất hữu tắc"). (Như trên). Lí nghĩa là phép tắc không thay đổi vốn có của sự vật, chỉ có vì việc ấy mới có thể có được, mà không thay đổi bởi sự cưỡng chế của ý chí chủ quan của con người. Mặt khác ông lại nhấn mạnh cái đồng nhiên của tâm là lí, cho là trong tâm của mọi người đều có chứa đựng cái lí, lí là tâm lí và nhận thức chung của con người. Sự tinh khôn trong sáng của nhân tâm tuy có sáng và tối, chỉ cần làm mất đi cái chướng ngại che lấp của nó để đạt tới thần minh, thì cái nơi mà cái sáng suốt của tâm dừng lại là sở tại của lí. Vì thế, ông phản đối "Tống Nho coi lí và tâm là hai" ("Tự ngôn". Trung). Ông chủ trương tâm và lí có tính đồng

nhất, đương nhiên, loại tính đồng nhất này được xây dựng trên cơ sở của tính cộng đồng của nhân tâm.

III - Bác bỏ việc coi ý kiến của tâm là lí.

Đối Chấn chủ trương tâm và lí có tính đồng nhất, nhưng không cho rằng hai cái này hoàn toàn giống nhau, mà nhấn mạnh lí là sở đồng nhiên của nhân tâm, chỉ có đạt tới thần minh, tâm mới có thể đồng nhất với lí. Vì thế, ông đã phê phán tư tưởng lạm dụng tâm và lí hợp nhất, lấy ý kiến cá nhân làm lí. Ông chỉ ra, tâm và lí hợp nhất cần phải nghiệm chứng ở sự đồng tính của thiên hạ, sở đồng dục của thiên hạ, không có tình dục thì không phải là tâm, càng không phải là lí. "Trình, Chu coi lí là cái "nếu có vật, có được ở trời mà có ở tâm", thì sẽ mở đường cho mọi người đời sau trong thiên hạ dựa vào ý kiến của mình mà thực hiện nó, nói là lí, để gây họa cho dân, càng lẫn lộn với Thuyết vô dục, bởi có được cái lí càng xa, bởi thực hiện ý kiến càng kiên quyết, thì gây họa cho dân càng mãnh liệt. Có lẽ nào lí lại gây họa cho dân được không tự mình biết là ý kiến vậy. Tách rời tình người mà tìm lấy cái mà tâm có, thì sao lại không làm theo ý kiến của tâm, mà lại làm theo y nguyên như bản tâm" ("Trình - Chu dĩ lí vi "như hữu vật yên, đắc vu thiên nhi cụ vu tâm", khải thiên hạ hậu thế nhân nhân bằng tại kỷ chi ý kiến nhi chấp chi viết lí, dĩ họa tư dân. Cánh hào dĩ vô dục chi thuyết, vu đắc lí ích viễn, vu chấp ý kiến ích kiên, nhi họa tư dân ích liệt. Khi lí họa tư dân tai, bất tự tri vi ý kiến dã. Lí nhân tình nhi cầu chư tâm chi sở cụ, an đắc bất dĩ tâm chi ý kiến đương chi, tắc y nhiên bản tâm giả chi sở vi) ("Đáp Bành tiến sĩ Doãn Sơ thư", "Văn tập", Quyển 8). Tâm xuất ra từ lí, lí ngụ ở tâm, mệnh đề này chỉ có khi lí là bản chất chung của nhân tâm, mới

thành lập được, cái lí tách rời tình dục của con người không phải là cái lí có sẵn trong tâm, mà là ý kiến cá nhân tức là thiên kiến chủ quan. Lí luận này có vẻ như bản lí, thực cũng là bản tâm, mọi người đều làm theo ý kiến riêng của mình là lí, tự cho là phải, đem đối lập tình dục của khí huyết với cái lí tâm trí, điều đó là hại nước hại dân. Cho nên ông bác bỏ việc coi chấp hành ý kiến là lí và nói là "giết người bằng lí".

Đới Chấn coi Trình - Chu là người làm ra cái tượng ban đầu coi ý kiến là lí, không tránh khỏi mất đi cái thiên kiến. Thực tế, Trình - Chu sáng lập ra Học thuyết thiên lí, hết sức nhấn mạnh tính tuyệt đối và tính khách quan của lí. Cái mà Đới Chấn bác bỏ, đại bộ phận là cái tệ nạn phổ biến của các nhà lí học sau đó. Đồng thời, chúng ta thấy cần phải làm trong sạch các sự thật như sau: 1) Đới Chấn vạch rõ Lí học "giết người bằng lí" và chưa phủ định lí trời mà nó khởi xướng, mà là đánh mạnh vào bộ phận hủ nho lấy thiên kiến cá nhân thay cho lí. 2) Lí giết người không phải là cái lí nhân nghĩa lễ trí, mà là cái lí hư vô bị thổi phồng thành đối lập tuyệt đối với dục vọng, trái với bản tính con người.

Ông lại còn cho rằng, coi ý kiến là lí, thì như thế lí sẽ mất đi cái tiêu chuẩn khách quan, cuối cùng dẫn tới ai có quyền thì người ấy có lí. "Nay tuy người ngu dốt nhất ỷ thế làm càn gây tội lỗi nó xử đoán một việc gì thì vặn hỏi người ta, cho nhất định là có lí. Từ thời Tống đến nay, mới đầu học tập nhau, sau thành thói quen thì coi lí là "nếu có vật, có được ở trời mà có ở tâm", vì lấy ý kiến của tâm làm lí vậy, thế là dựa vào sức lực của nó, ép vào cái thế, để rồi mồm lời, giờ lí ra, khí rõ mà lực yếu, miệng không nói nên

lời, là dưới lí". ("Sở Chứng", Thượng). Lấy ý kiến của tâm làm lí, làm cho lí trở thành công cụ để cho những nhân vật thuộc tầng lớp trên tha hồ lừa dối ap bức tùy tiện đối với những nhân vật ở tầng lớp dưới của xã hội, bác bỏ dục vọng tình cảm cùng có chung của lòng người ra ngoài lí, làm cho lí từ cái chỗ không sai của tình bị mất đi biến thành công cụ nhẫn tâm và tàn sát. Ông phê phán những người như Trình - Chu đã bệ nguyên si thuyết vô dục của Lão Trang, Thích Thị: "Cái gọi là lí của họ, y nguyên "như có vật ở trong tâm". Thế là, phân biệt ra sự phân chia giữa lí và dục, gọi là "Không xuất ra ở lí thì xuất ra ở dục, không xuất ra ở dục, thì xuất ra ở lí", tuy nhìn người đói rét kêu gào, nam nữ ai oán, đến sống dở chết dở, cũng không gì khác là nhân dục, không chỉ tất cả những cái cảm về tình dục (dục vọng tình cảm) là cái bản nhiên của lí trời được giữ nó ở tâm" ("Sở chứng", Hạ). Có khi huyết sau đó có tâm tri, tình dục (dục vọng tình cảm), là cái sở đồng nhiên của nhân tâm, lí chỉ là phép tắc không thay đổi "để xem xét kĩ xem những ham muốn về thanh, sắc, mùi, vị có được không". (Thanh sắc xú vị chi dục sát kì khả phủ). Coi vô dục là lí, là làm hại nhân tính. "Tất cả những câu cho là "Lí ở trong tâm", "không xuất ra ở dục vọng thì xuất ra ở lí" thì chưa có cái nào coi ý kiến của tâm là lí mà lại không gây tai họa cho thiên hạ cả" (Phàm dĩ vi "Lí trạnh vu tâm", "bất xuất vu dục tắc xuất vu lí giả", vị hữu bất dĩ ý kiến vi lí nhi họa thiên hạ giả đã). (Như trên). Những lời phê phán đó không những đã phản ánh phong cách và diện mạo của thời đại, mà cũng đã phản ánh được khuynh hướng tư tưởng kết hợp lại một lần nữa lí tính và cảm tính trong quá trình phát triển của phạm trù tâm.

Đới Chấn bàn về tâm có cái phá bỏ đi, có cái xây dựng nên. Cái phá đi của ông mang sắc thái tình cảm đạo nghĩa và bộc lộ sự phẫn uất hết sức mãnh liệt, bực tức trước những việc làm trái với đạo nghĩa, là sự phê phán sâu sắc và vạch trần đối với hiện thực xã hội. Mà cống hiến của ông về sự phát triển phạm trù tâm chủ yếu là ở chỗ lập luận chính diện. Ông đã tiếp thu thành quả tích cực của những Học thuyết về tâm từ Trương Tải, Vương Phu Chi về sau, trình bày phân tích ý nghĩa nhận thức luận của tâm khá thấu đáo, có chiều sâu lí luận nhất định. Trong tư tưởng của ông, hàm nghĩa bản thân của tâm có xu thế mất đi, điều đó đã thể hiện quá trình không ngừng trong sạch hóa trọng sự phát triển của phạm trù tâm.

*
* *

Giữa thời Minh - Thanh là một giai đoạn sau cùng trong sự phát triển Triết học cổ đại Trung Quốc, phạm trù tâm ở thời kì này cũng đã có sự phát triển cực lớn, có thể dung nạp được triết học truyền thống. Nếu nói các nhà Tống Nho coi lí là nội dung của tâm thì các nhà Nho thời Minh coi tâm là thực chất của lí. Các học giả giữa thời Minh - Thanh thì lấy tâm làm hình thức biểu hiện của khí. Từ Lưu Tông Chu, Vương Phu Chi đến Đới Chấn, tâm ngày càng rõ ràng được xếp đặt trên cơ sở của khí, đồng thời, hàm nghĩa bản thể của tâm thì ngày càng phai nhạt đi. Mà một khi vai trò bản thể của tâm bị phủ định, thì muôn vật sẽ từ trong tâm trở về với ngoài tâm, từ đó mà có thể phân tích mối quan hệ tâm và vật theo nhận thức luận tương đối khách quan,

hàm nghĩa nhận thức luận của phạm trù tâm cũng vì thế mà được khai thác và phát triển hết sức lớn.

Tâm học thời Minh thịnh hành cuối cùng đã mở rộng, xuyên tạc tâm thành tinh thần không có thân thể con người. Các học giả giữa thời Minh - Thanh lấy khí để bàn về tâm, muốn một lần nữa hay định tâm ở trên cơ thể con người, đã có sự giải thích nào đó đối với cơ sở vật chất của tâm. Nhưng, một mặt do vì khoa học tự nhiên của Trung Quốc thời bấy giờ chưa có những giải thích khoa học làm người ta tin phục về hoạt động ý thức của con người, nên sự khái quát của triết học không thể nào tránh khỏi mang phần nào suy đoán; Mặt khác, nền tảng gốc rễ sinh ra quan niệm truyền thống còn chưa lung lay, chúng còn bắt rễ sâu gốc vững trong đầu óc của các nhà tư tưởng, chưa có nhân tố mới đánh mạnh vào khả năng thay đổi một cách căn bản triệt để. Cho nên với mức độ khác nhau, họ đã thừa nhận tính siêu việt của tâm, không có cách gì làm cho phạm trù tâm được cải cách về bản chất. Học thuyết về tâm của họ chứng tỏ, giúp ích cho sự không giải thích khoa học đối với các hiện tượng ý thức tinh thần, coi tâm chi phối tuần hoàn huyết dịch là bộ máy tư duy, bất luận như thế nào, cũng khó rút ra được những kết luận khoa học. Các nhà tư tưởng cận đại đã hấp thu nền văn hóa Phương Tây, cải tạo Triết học truyền thống, như vậy sự phát triển của phạm trù tâm mới thoát ra khỏi cảnh khốn quẫn.

CHƯƠNG X
TƯ TƯỞNG TÂM CẬN ĐẠI

Vương Phu Chi, Đới Chấn, thời Minh - Thanh lấy khí bàn về tâm, đã uốn nắn cái tệ nói suông về tâm và tỉnh từ giữa thời Minh đến nay, và đặt nền móng mới cho sự phát triển của phạm trù tâm. Sau năm 1840, văn hóa vật chất và văn hóa tinh thần Phương Tây xâm nhập vào Trung Quốc như nước triều dâng, đánh mạnh vào các lĩnh vực chính trị, kinh tế và văn hóa của xã hội cổ xưa của Trung Quốc. Không chỉ có quốc gia dân tộc đã gặp phải nguy cơ từ trước tới nay chưa từng có, mà những quan niệm tư tưởng, tín ngưỡng tinh thần của mọi người cũng đứng trước nguy cơ hết sức lớn. Sự phát triển của phạm trù tâm dưới bối cảnh nền văn hóa đó, không thể tránh khỏi chịu ảnh hưởng, và biểu hiện ra hai huynh hướng thẩm thấu lẫn nhau.

Thứ nhất là, sự thất bại của cuộc Chiến tranh thuốc phiện đã khích lệ mọi người học tập Phương Tây, muốn lấy nền văn hóa khoa học cận đại của Phương Tây để cứu vãn tình thế nguy vong của đất nước. Sự giác ngộ của lịch sử này đã phản ánh trên phạm tru tâm, tức là dùng khoa học và tư tưởng triết học Phương Tây để cải tạo và hun đúc lại phạm trù tâm của Triết học truyền thống. Các nhà triết học cận đại đã cải tạo quy định nội hàm truyền thống của tâm, bằng từ tưởng cận đại Phương Tây mà họ đã hiểu được, (lí

giải) liên hệ công dụng nhận thức của tâm với hoạt động của đại não và thần kinh của con người lại làm một, kí gửi quy định tính bản thể của tâm vào các nguyên tố vật chất cơ bản như "dĩ thái", "điện" v.v... Sửa đổi nguyên tắc tam cương ngũ thường thành quan niệm đạo đức luân lí cận đại. Hơn nữa đã có sự chỉnh lí mới đối với nội hàm của phạm trù tâm, như Lương Khải Siêu từ góc độ tâm lí học đã quy định tâm là sự thống nhất của trí, tình, ý, làm cho ý nghĩa của tâm có sự thuyết minh tương đối khoa học. Đặc biệt là các nhà triết học cận đại tự giác nhận thức được ý nghĩa triết học quan trọng của mối quan hệ giữa tâm và vật, và đã có sự trình bày, phân tích và chứng minh đầy đủ, cuối cùng được Tôn Trung Sơn khái quát là mối quan hệ giữa tinh thần và vật chất. Vì thế, về phương diện này trong việc phát triển phạm trù tâm có thể nói là cả quá trình không ngừng làm trong sạch hóa (làm cho ý nghĩa luân lí học và nhận thức luận giảm đi) và làm thoái hóa (làm cho đại não, ý thức, tinh thần thay thế cho tâm) ý nghĩa triết học của tâm.

Thứ hai là, cứu nước cứu dân là chủ đề lịch sử của Trung Quốc cận đại, một trong những hàm nghĩa cơ bản của nó là bảo tồn truyền thống vốn có của Trung Quốc. Các nhà triết học hiện đại về mặt kế thừa và phát huy phạm trù tâm của Triết học truyền thống cũng có nhiều cố gắng. Các ông như Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng v.v...: khi trình bày, phân tích và chứng minh não chủ yếu là suy tư, thực ra cũng chưa bác bỏ tác dụng nhận thức của tâm, mà chủ trương thống nhất tâm với não làm một để nói rõ nhận thức của loài người. Hầu như tất cả các nhà triết học cận đại khi tiếp thu quan niệm luân lí cận đại Phương Tây đều không hoàn

toàn phủ định quan niệm đạo đức truyền thống, mà lấy đạo đức luân lí cận đại để giải thích lại quan niệm truyền thống. Mặt khác, tư tưởng truyền thống mà họ kiên trì (như Đàm Tự Đồng, Lương Khải Siêu, Chương Bính Lân lấy nghĩa lí Phật giáo để giải thích về tâm v.v...) không phải là bệ nguyên si theo truyền thống, mà là truyền thống được cải tạo và hun đúc qua nền văn hóa Phương Tây cận đại. Cho nên, phương hướng thứ hai của sự phát triển có của phạm trù tâm ở thời cận đại có thể nói là đã phản ánh quá trình vừa xung đột, lại vừa hòa nhập với nhau giữa văn hóa Trung Quốc và văn hóa Phương Tây.

Phạm trù triết học là sự phản ánh trừu tượng hiện thực. Phạm trù tâm phát triển ở thời cận đại đã phản ánh tiến trình lịch sử phức tạp của xã hội Trung Quốc cận đại. Trong Học thuyết về tâm của những nhân vật mở đầu cho Triết học cận đại như Cung Tự Trân, Ngụy Nguyên là lí luận của các ông vẫn gò bó trong vòng tròn truyền thống, nhưng trưng bày ra cho mọi người thấy phạm trù tâm bước ra khỏi sự gian nan và khúc khuỷu của thời Trung thế kỉ.

Tiết I. Tư tưởng "Nhất tâm khởi trần lao" của Cung Tự Trân

Cung Tự Trân (1792 - 1841) suốt đời không đắc chí, đêm hôm trước khi các cường quốc uy bức Trung Quốc, ông đã cảm thấy một cách nhạy bén nguy cơ to lớn, nhưng lại không có biện pháp đưa ra phương án cải cách của mình cho mọi người thực hiện. Ông phát giác hành động nóng vội của "dân trong núi", nhưng lại không muốn kêu gọi họ. Trong phương án hiện thực và tương lai do ông thiết kế, đều thấm thấu một lớp sắc thái bi kịch, tâm có dư mà lực

không đủ. Học thuyết về tâm của ông cũng thể hiện một cách tương ứng hai khuynh hướng: Một là, hết sức coi trọng, thậm chí thổi phồng tác dụng năng động của tâm; Hai là, quy vào cái tâm không hư tịch diệt, không có khác biệt của Phật giáo để cứu lấy sự cân bằng tâm lí của mình.

I - Chí tâm cũng không thể nói ra, không thể biết được

Cái tâm mà Cung Tự Trân đã bàn không phải là cái tâm máu thịt hay bộ máy nhận thức, mà là bản thể tinh thần thần bí, không thể nói ra, không thể biết được. Ông nói: "Chí nhân xưa, đều chưa bắt đầu muốn nói vậy, lời nói của chí nhân là tình người, là bất đắc dĩ, cho nên tuy bắt nguồn từ tâm của chí nhân, không lẫn với lời nói của chí nhân. Không bắt nguồn từ chí tâm thì không có cái gốc. Pha tạp đến lời nói thì không dùng được, pha tạp đến lời nói thì không tôn trọng được, nếu có chí tâm thì không muốn nói vậy". (Cổ chi chí nhân, giai vi thủy dục ngôn dã, chí nhân chi ngôn nhân tình bất đắc dĩ, cố tuy đạo nguyên vu chí nhân chi tâm, bất tạp dĩ chí nhân chi ngôn. Bất nguyên vu chí tâm tắc vô bản, tạp dĩ chí ngôn tắc vật dụng, tạp dĩ chí ngôn tắc vật tôn, nhược kì chí tâm, tắc phất dục ngôn dĩ). ("Lương áo", xem "Cung Tự Trân toàn tập", dưới đây cũng vậy). Chí nhân là nhân cách lí tưởng mà ông theo đuổi, sự cao thượng của chí nhân, không khỏi cứ ở lời nói và ở hành động của họ, mà tại ở tâm. Cái tâm này không thể ngôn truyền được, đến nói là bất đắc dĩ mà nói, không thể chấp ngôn mà cho là tâm. Bản chất của tâm không có cách gì thông qua ngôn ngữ để diễn đạt hoặc nắm vững được. Cung Tự Trân còn từ sự phân biệt tri và giác để luận chứng cái tính không thể biết được của tâm. "Tri, là nói về sự việc, giác là nói về tâm. Tri, là cái hữu hình vậy; giác,

là cái vô hình vậy... Cái có thể biết (khả tri) này, là sự hiểu biết (tri) của thánh nhân; cái không thể biết, là cái giác của Thánh nhân vậy". (Tri, tựu sự nhi ngôn dã; giác, tựu tâm nhi ngôn dã. Tri, hữu hình giả dã; giác, vô hình giả dã... Phù khả tri giả, Thánh nhân chi tri dã; bất khả tri giả, Thánh nhân chi giác dã) ("Biện tri giác"). Tri là nhận thức đối với sự vật hữu hình, giác là hoạt động tinh thần thần bí, coi tâm vô hình là đối tượng, vì thế mà siêu nghiệm và bất khả tri. Ông tuy không phủ định tâm tri, nhưng chỉ coi tri là hoạt động cấp thấp của tâm, bản chất của tâm là sự giác ngộ bất khả tri.

Vì thế, Cung Tự Trân bàn về tâm, thực ra không chú trọng về công năng nhận thức của tâm, mà tập trung thể hiện thực chất tinh thần của tâm. Tuy ông giữ quan điểm tâm bất khả tri, nhưng muốn làm sáng tỏ lí luận của mình, thì cần phải có sự giải thích nào đó đối với tâm. Ông đã từng mô tả tình cảnh âm khí đánh vào tâm như thế này: "Cung Tử thì tự tìm ra bệnh ở tâm của nó, tâm có mạch, mạch có thấy được ở tuổi nhỏ. Thấy tuổi nhỏ hầu hạ bên mẹ, thấy mẹ, là thấy một ngọn đèn le lói, thấy một nghiên mực, một cái bàn con, thấy một người u già, thấy một con mèo, thấy như vậy, chỉ thấy vậy thôi, mà ta mắc bệnh rồi". (Cung Tử tắc tự cầu bệnh vu kì tâm, tâm hữu mạch, mạch hữu kiến đồng niên. Kiến đồng niên thị mẫu trắc, kiến mẫu, kiến nhất đăng huynh nhiên, kiến nhất nghiên, nhất kỉ, kiến bộc ẩu, kiến nhất miêu, kiến như thị, kiến dĩ, nhi ngô bệnh đắc hĩ) ("Hựu tình"). Biểu tượng có thể trữ tồn ở đại não, mà luôn gặp phải một sự kích thích nào đó, thì sẽ lại một lần nữa phóng thích ra. Nhưng Cung Tự Trân không đồng ý qui sự tái hiện của biểu tượng là do sự kích thích của tình cảnh, mà cho rằng mặc dù mọi hoàn cảnh không gây ra,

mọi lời nói chưa tạo ra, "cũng thường có âm khí trầm lặng mà đến đánh vào tâm" (Như trên). Tư duy là sự vật hết sức phức tạp, loài người cho đến nay vẫn không thể hoàn toàn giải thích được các hoạt động tư duy phức tạp. Thời đại Cung Tự Trân sinh sống, nhận thức của người Trung Quốc, về tâm còn ở giai đoạn đơn sơ chất phác. Cho nên, ông kiên trì tâm bất khả tri, điều này vừa có nguyên nhân lịch sử sâu sắc, lại vừa phản ánh sự hoài nghi đối với Học thuyết về tâm đơn sơ chất phác thời cổ đại.

Cung Tự Trân khi nói đến thời thế sẽ suy yếu, không có quan tướng tài, dân giỏi, thậm chí ngay cả kẻ trộm kẻ cắp tài cũng đều không có, ông chỉ ra: gây ra nguyên nhân căn bản nhân tài vắng vẻ, tức là sự suy tàn của xã hội đối với nhân tâm. "Phép ấy cũng bất cập nội dung cơ bản chỉ có giết chết cái tâm ấy. Cái tâm có thể ưu sầu, cái tâm có thể phẫn nộ, cái tâm có thể tư lự, cái tâm có thể hành động, cái tâm có thể có liêm sỉ, cái tâm có thể không có cặn bã" (Kì pháp diệc bất cấp yếu lĩnh, đồ lục kì tâm, lục kì năng ưu tâm, nặng phẫn tâm, năng tư lự tâm, năng tác vi tâm, năng hữu liêm sỉ tâm, năng vô tra tử tâm) ("Ất bính chi tế trợ nghị đệ cửu"). Các loại "tâm" ở chỗ này đều có thể khái quát bằng tinh thần hoặc ý thức, là tác dụng hoặc biểu hiện khác nhau của tinh thần. Ở đây ông dùng chữ "có thể" (năng) để mô tả cái tâm, tâm từ trạng thái tĩnh chuyển vào trạng thái động, từ đó mà đã biểu đạt được qui định cơ bản của Cung Tự Trân về bản chất của tâm: Tâm là hoạt động tinh thần.

II - Nhân tâm là cái gốc của thói đời (thế tục)

Cung Tự Trân cho rằng, hoạt động tinh thần của tâm là bản chất hoạt động của con người, vì thế, xã hội loài

người trên ý nghĩa nào đó là lấy tâm làm gốc. "Nhân tâm chính là cái gốc của thói đời (thế tục) vậy; Thói đời chính là cái gốc của vận vua (vương vận) vậy. Nhân tâm mất thì thói đời bị hỏng; Thói đời hỏng thì vận vua thay đổi". (Nhân tâm giả, thế tục chi bản dã; Thế tục giả, vương vận chi bản dã. Nhân tâm vong, tắc thế tục hoại, thế tục hoại, tắc vương vận trung dịch). ("Bình quân thiên"). Cái gọi là thói đời là chỉ cuộc sống hiện thực của xã hội loài người, nó xây dựng trên cơ sở của nhân tâm, nói một cách khác là, ý chí của con người quyết định sự tồn tại của xã hội. Chế độ chính trị dựa vào phong tục tập quán xã hội và tình trạng đời sống hiện thực, mà tình trạng đời sống hiện thực lại dựa vào phong cách và diện mao tinh thần và ý chí tư tưởng của con người. Nhân tâm thông qua phong tục xã hội làm ảnh hưởng và quyết định chế độ xã hội, như vậy là đã thổi phồng tác dụng của tinh thần.

Cung Tự Trân còn lấy tâm để phân biệt bản chất xã hội của con người. Ông cho rằng, tâm sớm giác ngộ (tiên giác) là thánh nhân, tâm chậm giác ngộ (hậu giác) là quần chúng bình thường, tâm linh minh là nhà hiền triết, tâm ám muội là kẻ ngu dốt, lực tâm quyết định năng lực của con người. "Người không có sức thì gọi là người tầm thường. Báo thù lớn, chữa bệnh nặng, giải quyết khó khăn lớn, mưu được việc lớn, học được đạo lớn, đều là nhờ cái lực của tâm" (Nhâm quý chi tế thai quan đệ tứ"). Lực tâm tỉ lệ thuận với giá trị xã hội của con người. Con người là động vật lí tính, mọi hoạt động của con người đều chịu sự chi phối của ý thức bản thân. Chỉ riêng về ý nghĩa này, có thể nói tâm quyết định hành vi của con người. Hễ vượt ra ngoài phạm vi đó, sẽ có thể phát hiện ra là ý thức chủ quan chi phối

hành vi thực ra không phải là cái vốn có tự nhiên trong đầu óc. Nói một cách khác là, tâm giống như là cái bị quyết định. Tâm và hành vi là quan hệ nhân quả của nhân. Nói về căn bản thì tâm (tinh thần) được coi là thành quả nhận thức về thế giới khách quan của con người, cuối cùng quyết định ở hành vi của con người, không có thông tin của hành vi truyền tới, tâm chẳng qua chỉ là một khối máu thịt. Cung Tự Trân nhận thức được mặt tâm có tác dụng chỉ đạo đối với hành vi, còn về mặt không lí giải tâm chịu sự quyết định và hạn chế của hành vi, thì ông chỉ có thể rút ra được những kết luận phiến diện.

Cung Tự Trân không chỉ cho rằng tâm quyết định hành vi của con người, mà còn kiên trì vạn sự vạn vật trong thế giới đều là sản vật của nhân tâm, do tâm quyết định. "Trời đất, là do con người làm ra, là do nhiều người tự làm ra, không phải là do thánh nhân làm ra. Thánh nhân, chính là người đối lập với nhiều người, với nhiều người là vô tận, chúa tể của nhiều người, không phải là đạo, không phải là cực, tự đặt tên là cái ta. Ánh sáng của ta tạo ra mặt trời, mặt trăng, sức ta tạo ra núi sông, cái ta biến hóa tạo ra lông vũ vểnh lên như nhau, cái lí của ta tạo ra ngôn ngữ văn tự, cái khí của ta tạo ra trời đất, trời đất của ta lại tạo ra con người, ta lần lượt tạo ra luân lí kỉ cương" (thiên địa, nhân sở tạo, chúng nhân tự tạo, phi thánh nhân sở tạo, thánh nhân đã giả, dữ quần nhân đối lập, dữ quần nhân vi vô tận. Chúng nhân chi tế phi đạo phi cực, tự danh viết ngã. Ngã quang tạo nhất nguyệt, ngã lực tạo sơn xuyên, ngã biến hóa tạo mao vũ tiêu kiều, ngã lí tạo văn tự ngôn ngữ, ngã khí tạo thiên địa, ngã thiên địa hữu tạo nhân, ngã phân biệt tạo luân kỉ") ("Nhâm qui chi tế thai quan đệ nhất"). Đoạn nói này có mấy điểm đáng chú ý sau đây:

1/ Nó đã phủ định sử quan (cách nhìn nhận về lịch sử) của thánh nhân trong nền văn hóa truyền thống, hạ thánh nhân xuống làm một phần tử của người bình thường, so với đề cao người bình thường thánh nhân, điều đó đã thể hiện một phương pháp tư duy mới.

2/ Nó muốn phủ định tính thần thánh và tính chí thượng của lí niệm tuyệt đối trong Triết học truyền thống. Lão Tử đề xướng đạo sinh ra vạn vật, Lí học thời Tống - Minh càng coi đạo là cái lí của hình nhi thượng (siêu hình), là chúa tể của mọi sự vật trong vũ trụ, kể cả con người. Cái gọi là cực, là để chỉ thái cực, cũng là phạm trù trình bày phân tích về bản thể và chúa tể trong Triết học truyền thống. Nó giống như đạo bị nhiều người coi là quan niệm tuyệt đối vượt lên trên sự vật. Cung Tự Trân đã phủ định tính chí cao vô thượng của chúng, đề xướng con người phải tự mình làm chúa tể mình, điều này mang sắc thái giải phóng cá nhân thời cận đại.

3/ "Cái ta" (Ngã) trong văn tự thực ra không chỉ cái thân thể máu thịt, mà chỉ cái ý thức chủ thể hoặc tinh thần của con người, vì thế mà là một trong những nội dung quan trọng trong Học thuyết về tâm của ông.

Cung Tự Trân còn từ quan hệ danh và thực để luận chúng thiên địa vạn vật là sản phẩm của nhân tâm. Ông cho rằng, mặt trời, mặt trăng, núi sông là do con người đặt cho chúng cái tên gọi nào đó, mới được tồn tại: "Như vậy tạo ra chữ tên, bắt đầu của chữ tên mỗi cái có cái âm thanh của người ấy. Âm Thanh là trời thì tên trời được đặt ra, âm thanh là đất thì tên đất đặt ra, âm thanh là người thì tên người được đặt ra". (Nãi tạo danh tự, danh tự chi thủy,

các dĩ kì nhân chỉ thanh. Thanh vi thiên nhi thiên danh lập, thanh vi địa nhi địa danh lập, thanh vi nhân nhi nhân danh lập). (Như trên). Chưa có cái tên của nó thì không có sự phân biệt cái gọi là trời cái gọi đất và cái gọi là người. Ở đây Cung Tự Trân bỏ qua một sự thật, tức là tên của sự vật không bằng bản thân sự vật. Bất kể dùng cái danh từ gì, thậm chí có hay không có danh từ chỉ tên gọi, sự vật đều tồn tại trước mà không dựa vào tên của nó. Con người có thể quyết định được cái tên của sự vật, nhưng không thể quyết định được cái thực của sự vật. Sự phân biệt của tâm đối với sự vật và sự phân biệt của bản thân sự vật cũng không phải là một việc, Cung Tự Trân chính là đã lẫn lộn về điểm này Ông nói: "Nếu nói phân biệt rộng ra thì có đến tám vạn bốn nghìn cái gian lao vất vả trên cõi trần này, tất cả những cái đó đều bắt đầu từ một cái tâm" (Nhược quảng phân biệt ngôn, tắc hữu bát vạn tứ thiên trần lao, giải khởi nhất tâm) ("Phát đại nguyện văn"). Điều đó đã phản ánh Học thuyết về tâm của Cung Tự Trân chịu ảnh hưởng rất sâu nghĩa lí của Phật giáo.

III - Coi tâm là chỗ dựa (y chỉ)

Cung Tự Trân cuối đời đi sâu vào Phật học, đã trở thành tín đồ thành kính Phật giáo, lấy tâm pháp để khởi diệt trời đất với tư tưởng lấy tâm quyết định hết thảy của Cung Tự Trân, tuy khác bài hát, nhưng cùng một điệu nhạc. Sau khi ông dùng tâm pháp tạo nên sự hủy diệt chí nguyện hùng vĩ của trời đất, liền chuyển hướng lấy tâm pháp để diệt hết trời đất, lấy cái tâm không có sai biệt thay thế cái tâm có sai biệt, nhằm tìm được sự cân bằng tâm lí của mình.

Khi nói tới phương pháp tu hành của Phật giáo, ông nói: "Có người hỏi Thánh nhân và quần chúng lấy cái gì

làm chỗ dựa (y chỉ). Đáp là: Lấy tâm làm chỗ dựa. Tâm chân thật ư? Tâm xằng bậy ư? Đáp là lấy tâm xằng bậy làm chỗ dựa, toan lo cái xằng bậy, lại chính là nguyên nhân, là cái vốn chân thật" (Hoặc vấn Thánh chúng dĩ hà vi y chỉ, đáp dĩ tâm vi y chỉ. Chân tâm đa? Vọng tâm đa? Đáp dĩ vọng tâm vi y chỉ, toàn vọng tức chân cố). ("Định am quan nghi"). Bản ý (ý gốc) của chữ chỉ là quét bỏ ý nghĩ xằng bậy, chuyên tâm vào một cõi, làm cho sức chú ý tập trung cao độ. Để nói rõ bản tâm như một, tính Phật vô nhị, Cung Tự Trân đặc biệt nhấn mạnh coi tâm xằng bậy là y chỉ. Ông cho rằng, vạn tướng đều thể hiện rõ một lòng, thì hàng ngàn vạn cái sai biệt kể cả cái thật, cái xằng bậy của tâm cũng đều là sự phân biệt do tâm sinh ra, tức không là thực, tức xằng bậy là chân thật. Cái tâm có sai biệt sinh ra ở cái tâm không có sai biệt (sai khác). Ông còn chỉ ra một cách rõ ràng chính xác là cái chân thật và cái xằng bậy không có khác nhau, điều đó chia ra không phải là chỉ nói về chỉ quan tu hành, mà còn có ý nghĩa rộng hơn, sâu hơn" mà cái tâm xằng bậy này không khác với cái tâm chân thật, lẽ nào lại chỉ nói về chỗ bắt tay làm? ("Trong tập lục diện môn tự"). Bản chất của thế giới, tức là tính Phật chân như không có sai khác và tuyệt đối đồng nhất. Vì tâm lập cảnh, vì cảnh sinh tâm. Nói về phân biệt thì có đủ mọi loại tâm, đủ mọi loại cảnh, như cái tâm giận dữ, sai khác có ba, tâm nghèo khổ sai khác có ba, tâm si mê có năm, có tám vạn bốn nghìn cái gian bao vất vả trên coi trần này. Nói là do không có phân biệt, thì tức là xằng bậy là thật, tám vạn bốn ngàn cái gian lao vất vả trên cõi đời này đều bắt đầu từ một cái tâm. (Xem thêm "Phát đại tâm văn").

Dưới ảnh hưởng nghĩa lí của Phật giáo, Cung Tự Trân phân biệt về tâm khá nhiều và vụn vặt. Ngoài các loại tâm nói trên ra, ông còn nêu ra đủ các loại tâm, nếu qui nạp lại thì đại thể chỉ là chân như, thiện nghiệp và phiền não. "Tâm pháp không có hai môn, hoặc tâm gắn với Phật, hoặc tâm gắn với ý nguyện, hoặc tâm vô hoặc tâm dùng ở tất cả mọi chỗ. "(Tâm pháp bất nhị môn, hoặc tâm hệ Phật, hoặc tâm hệ nguyện, hoặc vô tâm, hoặc dụng nhất thiết xứ tâm) ("Tụng đắc sinh Tịnh thổ Dharani kí số bạc thư hậu"). Nội dung thực chất của nó chưa thoát khỏi qui định về ý thức và tinh thần chủ quan.

Cung Tự Trân cho rằng, tu hành coi tâm là nơi nương nhờ (y chỉ), phát ra tâm là đầu tiên, tâm là gốc rễ hướng thiện để thành Phật. Đồng thời, tu hành lại coi tâm là sự mệt nhọc, tâm là nơi tụ hợp các nỗi phiền não, là nghiệp chướng luân hồi. Ông đã từng viết trong một bài thơ rằng:

"Phật ngôn kiếp hỏa ngộ giai tiêu,
Hà vật thiên niên nộ nhược triều,
Kinh tế văn chương ma bạch trú,
U quang cuồng tuệ phúc trung tiêu,
Lai hà hung dũng tu huy kiếm,
Khú hà triền miên khả phó tiêu,
Tâm dược tâm linh tổng tâm bệnh,
Ngụ ngôn quyết dục tựu đăng thiêu"

Tạm dịch nghĩa :

"Phật bảo hỏa tai cần trừ bỏ
Vật chi nộ khí ngàn năm dữ
Kinh tế văn chương miết đêm ngày

Thông tuệ nhãn tâm nơi u tịch.

Bão táp trào dâng kiếm tuốt trần,

Một bước không rời cây sáo trúc.

Tâm linh chạy chữa nhờ tâm dược

Dưới đèn gửi ý mấy vần thơ.

("Hựu sám tâm nhất thủ").

Vì thế, ông cần lấy cái sức của tâm để loại bỏ cái bệnh của tâm, phát ra đại tâm, chặt bỏ đi nỗi phiền não để vượt ra khỏi kiếp luân hồi.

Trong Học thuyết về tâm của Cung Tự Trân, việc qui định bản thể của phạm trù tâm được trình bày và phân tách rõ thêm một bước, còn công năng nhận thức thì có xu hướng ngày càng nhạt dần đi, làm cho sự tăng ẩn, nghĩa là tinh thần tương quan với thực thể vật chất của nó đi nhanh tới sự trong sáng. Xem xét ở giác độ lịch sử, sự coi trọng đối với tâm của Cung Tự Trân đã biểu hiện sự bất lực về chính trị của các nhân vật trong phái cải cách trước và sau cuộc Chiến tranh thuốc phiện. Ông đã từng tự nói về mình là "Đâu dám tự khoe là nhà quốc y, đơn thuốc cũng chỉ là bốc theo thang thuốc của thời cổ xưa thôi". ("Hà cảm tự căng y quốc thủ, dược phương chỉ phán cổ thời đan"), thiếu năng lực thay đổi xã hội hiện thực, chỉ có thể phát ra một số lời nói làm kinh hãi thế tục, mong muốn kêu gọi lòng người, phấn chấn tinh thần lên. "Sóng yếu thì khó kéo nổi cái tâm bạc nhược" (Đối ba nan vãn vãn đối tâm) trong cuốn "Kỉ hợi tạp thi", thì là sự tự khắc họa Học thuyết về tâm của ông.

Tiết II. Tâm là cái gốc tất nhiên của sự việc của Ngụy Nguyên.

Ngụy Nguyên (1794 - 1857) là nhân vật cùng với Cung Tự Trân mở ra phong khí, thời kì Chiến tranh thuốc phiện. Hai ông không những qua lại với nhau rất thân mật, mà còn về quan điểm học thuật cũng gần giống nhau. Giống như Cung Tự Trân, Ngụy Nguyên cũng rất coi trọng tác dụng của tâm, biểu hiện rõ quan điểm coi tâm là chúa tể của muôn vật. Ông chống lại truyền thống bảo thủ, chủ trương "lấy kỹ thuật lâu dài của thầy học nước ngoài để hạn chế nước ngoài". Điều đó không thể không dẫn tới sự thay đổi về nhận thức và phương pháp. Tâm thái lí luận này cũng phản ánh một cách khúc triết trong Học thuyết về Tâmcủa ông.

I - Cấu tạo của tâm đều là vật.

1/ Tâm là bộ máy tư duy nhận thức. Ngụy Nguyên đã tiếp thu quan điểm triết học truyền thống coi công năng nhận thức là nội hàm cơ bản của phạm phù tâm. Ông nói: "Tâm là vua trời, là thần minh xuất ra vậy". (Tâm vi thiên quân, thần minh xuất yên). ("Mặc cô. Học thiên", 7, xem"Ngụy Nguyên tập", dưới đây cũng thế). Vua trời được nói ra từ Tuân Tử thời Tiên Tần, có thể thấy Ngụy Nguyên đã chịu ảnh hưởng của Tuân Tử. Ông ví dụ công năng nhận thức của con người là ánh sáng. "Linh quang như mặt trời, là tâm vậy. Thần quang như mặt trăng, là mắt vậy. Ánh sáng tụ lại thì sinh ra và tán đi thì là chết. Thức là ban ngày, ngủ là ban đêm; toàn bộ thì thông minh, mê muội thì ngu dốt" ("Mặc cô. Học thiên", 5). Gọi con người là động vật lí tính, trước hết ở chỗ nó có năng lực nhận thức thế

giới. Tỉnh giấc và ngủ yên, thông minh và dần độn đều có thể khảo sát từ góc độ nhận thức. Công năng nhận thức như ánh sáng vậy, thì hoạt động nhận thức tự nhiên, tức là vật chiếu sáng. "Cho nên ánh sáng, chính là cái nguyên thần của thân thể con người vậy. Cái thần tụ ở tâm mà phát ra ở mắt, tâm chiếu ở vạn sự, mắt chiếu ở vạn vật. ("Cố quang minh giả, nhân thân chi nguyên thần dã. Thần tụ vu tâm nhi phát vu mục, tâm chiếu vu vạn sự, mục chiếu vu vạn vật") (Như trên). Tâm và ánh mắt có độ lớn và bé, nên việc chiếu sáng cũng khác nhau, tâm chiếu vào sự việc, mắt chiếu vào vật. Ở ông xem ra, sự bao gồm vật, ngoài vật hữu hình ra, cũng có thể biểu thị sự vật trừu tượng không có hình có thể thấy được. Vì thế, tác dụng nhận thức của tâm lớn hơn mắt.

Ngụy Nguyên cho rằng, ánh sáng nhận thức của con người là thuộc tính tự nhiên có từ lúc sinh ra "Cơ thể con người tự có cái ánh sáng của nó và sinh ra cuộc sống đầy đủ. "Hi chính là cái quang minh của bản giác nhân tâm" (Hi giả, nhân tâm bản giác chi quang minh) (Như trên). Hi tức là ánh sáng, là ánh sáng bản nguyên mà mọi người có từ lúc bẩm sinh. "Bản thể của ánh sáng có được ở trời, người người có thể là mặt trời, có thể là mặt trăng" (Như trên). Đương nhiên đây chỉ là nói theo tính khả năng cái ánh sáng của mọi người đều có thể là mặt trời và mặt trăng, chiếu khắp tất cả, mà biểu hiện hiện thực của nó thì có sự sáng tối khác nhau. "Ánh sáng của mặt trời, là thánh vậy. Mặt trăng, là người hiền tài vậy; sao, là quân tử vậy; liêu (lửa cháy lan) là hào kiệt; Đăng (đèn) là nho sinh; điện là người bình thường vậy" (Như trên). Tâm hiện thực chưa thể biểu hiện được cái ánh sáng của bản nguyên, là bởi nhân tâm

với mức độ khác nhau đã bị ngăn che hoặc bị ô uế, làm cho sự sáng suốt của bản giác không thể phát huy bình thường được.

Sự chiếu sáng của tâm tri tựa như là chiếu ra bên ngoài một cách máy móc. Sự thực, đây chỉ là một phương diện của tâm tri, Ngụy Nguyên tán đồng với quan điểm "Vạn vật đều có ở ta" của Mạnh Tử và cho rằng, sự linh minh của bản tâm, tức là muôn vàn hiện tượng đều chứa đựng vạn tượng, nội dung tỉ mỉ của nhận thức không ở chỗ từ trong ra ngoài, mà ở chỗ từ ngoài vào trong, ông gọi nó là "hồi quang phản chiếu". "Quả thật, tâm không chịu được bẩn thỉu như mắt không chịu được bụi bặm, do ở đạo kì rồi. Hồi quang phản chiếu, thì là độc tri độc giác; hiểu biết hết nguồn gốc của tâm, vạn vật có đủ ở ta, thì là đại tri đại giác" (Thành năng tâm bất thụ cấu như mục chi bất thụ trần giả, vu đạo kì hĩ. Hồi quang phản chiếu, tắc vi độc tri độc giác; triệt ngộ tâm nguyên, vạn vật bị ngã, tắc vi đại tri đại giác) (Như trên). Hồi quang phản chiếu, thì có thể hiểu hết được nguồn gốc của tâm. Bản chất của nhận thức, tức là tự kiểm điểm về lí tính, ánh sáng của tâm tự chiếu, tự mình nhận thức lấy mình. "Quả thật làm cho giữa vật giao vật dẫn, nhìn lại thấy ánh sáng lóe lên, còn mệnh trời có hay không có tấm lòng thịnh nộ?" (Thành sử vật giao vật dẫn chi tế, hồi quang phản cố, nhi thiên mệnh hữu bất hách nhiên phương thốn giả hồ?) (Như trên). Đó là Nhận thức luận của chủ nghĩa thần bí xem xét bên trong.

2/ Tâm là chúa tể của cơ thể. Ngụy Nguyên chịu ảnh hưởng của Triết học truyền thống sâu sắc, ông quy định tâm là "Nguyên soái của thân thể con người", tức linh hồn, tinh hoa của con người, tâm và thân thể có quan hệ tương

đương với quan hệ giữa vua và bầy tôi. Ông nói: "Nhiều người lấy vật làm vua, lấy thân làm thần (bầy tôi), lấy tâm làm cái sai khiến ra lệnh, cho nên suốt đời phục dịch mà không biết là tồn tại vì sao. Thánh nhân coi tâm là vua, coi thân là thành trì, coi ngũ quan là bầy tôi,... Thần không giữ lấy nhà, vật mới trở thành tai họa; tôn kính mà loại bỏ nhà đi thì đạo sẽ tự đến. "(Chúng nhân dĩ vật vi quân, dĩ thân vi thần, dĩ tâm vi sử lệnh, cố chung thân dịch dịch nhi bất tri ngã chi hà tại. Thánh nhân dĩ tâm vi quan, dĩ thân vi thành, dĩ ngũ quan vi thần, ... thần bất thủ xá, vật nãi vi tai; kính trừ kì xá, đạo tương tự lai.) ("Mặc cô. Học thiên", 7). Tâm là vua của thân thể thì có thể tự mình làm chúa tể mình, phát huy đầy đủ tính năng động của chủ thể. Nếu coi vật là vua, coi tâm là cái sai khiến ra lệnh thì thân thể làm đầy tớ cho vật, đã mất đi tính chủ thể của con người. Ông cho rằng, bản chất của thế giới, tồn tại trong tâm của con người một cách tiên nghiệm, tâm là vua của thân thể, thì có thể "ham muốn bên ngoài không vào được", "ham muốn bên trong không ra được". (Ngoại dục bất nhập, nội dục bất xuất), sẽ bảo trì được ánh sáng thiên nhiên của bản tâm, hồi quang phản chiếu, nhìn xuyên suốt được vạn vật ở lòng người. Nếu coi thân thể là tâm chúa tể, thì giữa vật giao vật dẫn, ham muốn bên ngoài bị che lấp, ham muốn bên trong lộ ra, ánh sáng của tâm không còn dư thừa, không thể thấy được đạo hoặc làm cho đạo bị ngưng tụ lại ở trong tâm.

Ngụy Nguyên còn từ góc độ bản thể triết học đã trình bày, phân tích và luận chứng tâm là chúa tể đối với thân thể. Ông nói: "Con người biết tâm ở trong thân thể, nhưng không biết thân thể ở trong tâm vậy. "Vạn vật đều có ở

trong ta", như vậy là thần động thì khí động, khí động thì âm thanh động, để thần gọi khí để mẹ gọi con, không nhanh mà khẩn cấp, không gọi mà lại đến. "(Nhân tri tâm tại thân trung, bất tri thân tại tâm trung dã. "Vạn vật giai bị vu ngã hỉ", thị dĩ thần động tắc khí động, khí động tắc thanh động, dĩ thần triệu khí, dĩ mẫu triệu tử, bất tật nhi tốc, bất hô nhi chí) ("Mặc cô. Học thiên", 5). Tâm trong thân là tâm trong lồng người, là một bộ phận của cơ thể con người. Nhưng được coi là cái tinh thần quang minh linh giác, mọi hành vi của thân thể con người đều chịu sự chi phối của tâm, là biểu hiện ý chí của tâm, thân trong tâm thì tâm là thần số một là nguyên soái của con người.

3/ Tâm là cái gốc của vạn vật. Tâm không những có tác dụng quan sát đối chiếu đối với vạn vật, mà nó còn trực tiếp bao quát cả vạn vật vào thân thể của mình, ý nghĩa trừu tượng "Thần động thì khí động", chính là tâm quyết định vạn vật, ý nghĩa chi phối của tâm từ bản thân chủ thể khai triển đến khách thể. Ngụy Nguyên cho rằng, "Ý, tâm, thân là cái gốc của nhà, của nước, của thiên hạ. ("Dung dịch thông nghĩa"). Ở đây, cái gốc không chỉ là cái gốc trị đạo, mà còn là chỉ về cái gốc lập gia, lập quốc, lập thiên hạ", tức cái gọi là "Đại bản lập thiên hạ". Theo quan điểm này, trong cuốn" Hoàng triều kinh thế văn biên tự", ông đã nêu rõ mệnh đề: "Sự tất bản phù tâm" (Sự tất cả gốc ở đấy) "Vật tất bản phù ngã" (vật tất có gốc ở ta). "Ta" ở đây là chỉ cái tâm chúa tể, nó không phải là cái ta riêng tư, mà nó là cái ta chung, tức là chủ thể nói chung. Trong cùng một bài viết, ông còn nói "Trong: "Thi" (Kinh thi) có nói rằng: "Kế hoạch lớn trăm năm, Thánh nhân không biết được, người khác có tâm, có thể suy đoán ra được nó. Lại

nói rằng: "Chu Ái Tư suy đoán, Chu Ái Tư mưu tính". Người xưa không dám tự trông cậy vào cái tâm này cũng là như vậy. Cổ xưa biết nhập vào cái tâm của mọi người, lại biết đưa nó ra khỏi cái tâm của mọi người để tự khôi phục lấy cái tâm của nó cũng là như vậy". ("Thi" viết: "Trật trật đại du, thánh nhân mạc chi, tha nhân hữu tâm, dư thổn độ chi". Hựu viết: "Chu Ái Tư độ, Chu Ái Tư mưu". Cổ nhân bất cảm tự thị kì tâm dã như thị, cổ chi thiện nhập phu nhân nhân chi tâm hựu thiện xuất kì nhân nhân chi tâm dĩ tự khôi kì tâm dã như thị). Cái tâm gốc của vạn vật là sự trừu tượng chung của nhân tâm, một mặt là bản tâm có chung của mọi người, đồng thời lại phải là cái tâm của tự mình, vạn vật đều có ở trong ta.

Ngụy Nguyên chỉ ra, vạn vật coi tâm là cái gốc, là biểu hiện của hoạt động tinh thần, "Cái cấu thành của ý, mọi ý nghĩ mọi suy tư đều là vật vậy, cái cấu thành của tâm, là tứ đoan ngũ tính đều là vật vậy". (Ý chi sở cấu, nhất niệm nhất lự giai vật yêu; Tâm chi sở cấu, tứ đoan ngũ tính giai vật yên). ("Mạc cô. Học thiên", 1). Tâm và ý đều là hoạt động tinh thần, nếu phân nhỏ ra, thì có thể nói ý là hành động của tâm. Sự vật khách quan chẳng qua đã biểu hiện hoạt động tinh thần chủ quan, cho nên tận được cái tâm của nó, tức là có thể biết được trời, hồi quang phản chiếu, vạn vật tự ở cái tâm của nó. Về thực chất, khách thể là đối tượng nhận thức của chủ thể, chủ thể chỉ có thể phản ánh mà không thể thiết lập được sự tồn tại của khách thể, tâm coi vật là cái gốc. Ngụy Nguyên thì đem sự quan sát đối chiếu của tâm đối với vật thổi phồng thành sự hạn định đối với vật và đem suy diễn một cách sai lầm sự chúa tể của tâm đối với chủ thể thành sự chúa tể đối với khách thể.

II - Tâm là nguồn gốc của tính.

Cái gọi là tâm tính, trong Triết học truyền thống, là những qui định về bản chất của con người từ các phương diện khác nhau. Có người thì căn cứ vào chủ tâm hoặc chủ tính để phân chia ra hai hệ lớn về lí luận tâm thể và tính thể trong Lí học. Thực ra tâm và tính không thể phân khai. Ngụy Nguyên cho rằng, tâm qui định bản chất con người sâu sắc hơn tính, tính phụ thuộc vào tâm. Tâm là vua trời, là thần số một (nguyên thần), mọi cái của con người đều coi tâm là cái gốc, tính cũng không có trường hợp ngoại lệ. Tâm và tính có mối quan hệ giống như quan hệ giữa rễ và cây. "Dựa vào khí mà cho sống chết là ở thân, trong thân thể có tâm, trong tâm có nhân. Đến lúc nhân đã thành thì không dựa vào hình khí để sống chết nữa rồi. Tính bắt rễ từ tâm, nảy mầm ở ý, phân cành là niệm, tươi tốt mơn mởn là cái tình, thì đó là cái tinh hoa của tính vậy" (Nhân khí dĩ vi sinh tử giả thân dã, thân chi nội hữu tâm, tâm chi nội hữu nhân, đãi nhân kí thành nhi bất nhân hình khí dĩ sinh tử hĩ. Tính căn vu tâm, manh nha vu ý, chi phân vi niệm, sưởng mậu vi tình, tắc tính chi hoa dã"). ("Mặc Cô. Học thiên", 13). Nhân là hạt quả, là thực chất của tâm, tính tức là cành lá hoa quả do nhân tâm sinh trưởng ra, các cây cối khác nhau, có quả khác nhau, có quả biết (thiện) mấy trăm năm của một nước, có quả chỉ biết (thiện) một thân thể một nhà, và có quả thì biết (thiện) muôn đời của thiện hạ. Biểu hiện thực của nhân tính có sự khác nhau, mà bản nguyên thì đều chí thiện. "Thiện (tốt) là quả cây chín của nó, ác (xấu) là cành nhánh khác mọc thêm của bụi cây có gai" (Thiện kì quả thực chi thục, ác kì kinh cức chi kì) (Như

trên). Thiện là hoa quả bình thường, ác là cái buồu thừa của cành cây, không phải là cái vốn có trong tinh.

Nhưng ác (xấu) dù không phải là tính của cây, nhưng nó cũng mọc rễ ở tâm như nhau. Cho nên nói về rễ tâm, có thể kết ra nhiều quả thiện, cũng có thể mọc lên thành bụi cây gai đâm cành phân nhánh lung tung. "Tính của con người chí thiện vô ác, tâm của con người có thể thiện có thể ác, đó là lòng thành thật (cái thật bụng) của người hành động thiện loại bỏ ác. Người biết lựa chọn cái thiện, hiểu rõ cái thiện là tri tri". (Chí thiện vô ác nhân chi tính, khả thiện khả ác nhân chi tâm, vi thiện khứ ác giả thành ý, trạch thiện minh thiện giả tri tri). ("Đại học cổ bản tự"). Tâm nếu đã có thể thiện, có thể ác thì nguy cấp đến tính thần thánh và tính thuần khiết của nó. Để nói rõ hơn nữa nguồn gốc tính thiện là ở tâm. Ông coi cái nhân của trời đất là bản chất của nhân tâm: "Nhân chính là cái tâm của trời đất vậy. Trời sinh ra một con người, tức đã phú cho người đó một cái nhân của hạt giống đó, cái tự nhiên nổi lên đã không được phép ở trong lòng người". (Nhân giả thiên địa chi tâm dã, thiên sinh nhất nhân, tức phú dĩ thử chủng tử chi nhân, du nhiên bột nhiên bất dung dĩ vu phương thốn). ("Mặc Cô. Học thiên", 13)" Tâm của con người tức là tâm của trời đất" ("Mặc Cô. Học thiên", 5). Gốc của tâm là cái nhân. Tính do bản tâm sinh ra thì thuần thiện vô ác. Nhưng nếu cái "vụn vặt" của tâm quá nhiều, những công lợi (công lao lợi ích), kỉ (những vết xấu xí), từ chương, kỹ nghệ mọc lẫn ở tâm, thì "sinh khí bị thẩm tiết ra ngoài mạnh trong khô, mà cái tồn của nhân chỉ có thôi". ("Mặc Cô. Học thiên", 13). Từ đó rễ của tâm (tâm) nảy sinh ra sẽ là những cây có gai ác.

"Cái mát của vật, cái làm nóng của lửa, bỏ lửa đi tức là khôi phục lại được cái mát; cái nóng của vật, cái làm mát của băng, bỏ băng đi không thể phục hồi lại cái nóng được; cái tự nhiên thường thắng là âm vậy! Cho nên đạo tâm (tâm đạo) không phải là không còn sử dụng được, nhân tâm (tâm người) không dẫn tới tự nóng rực lên được". (Vật chi lương giả, hỏa chi sử nhiệt, khú hỏa tức phục lương, vật chi nhiệt giả, bàng chi sử lương, khú băng bất khả phục nhiệt, tự nhiên thường thắng giả âm hồ! Cố đạo tâm phi thao bất tồn, nhân tâm bất dẫn, tự xí). ("Mặc Cô. Học thiên", 4). Những ví dụ chứng minh đây thiếu tính chính xác khoa học. Sự thực thì, bất kể đối với vật thể làm nóng lên hay hạ nhiệt xuống, sau khi bỏ nguồn nhiệt và người lạnh đi, vật thể có thể dần dần khôi phục được nhiệt độ của môi trường tự nhiên. Nhưng cái đó ở đây vẫn có thể chứng tỏ một đạo lí: Muốn năng động thay đổi tình trạng tự nhiên của sự vật, thì cần phải có sự nỗ lực liên tục không ngừng. Nhân tâm thuộc về dục vọng tình cảm (tình dục) tự nhiên, cho nên không gây ra tự nóng rực lên. Đạo tâm (tâm đạo) là quan niệm lí tính, cho nên không phải không còn sử dụng được. Con người không thể nghe theo bất kì cái tự nhiên nào, mà cần phát huy tính năng động chủ quan của mình để cải tạo tự nhiên, tức "Nâng dương lên mà dìm âm xuống", "chỉ có cái không thuận theo trời, mới là cái sở dĩ là đại thuận". (Như trên).

Xuất phát từ quan điểm này, Ngụy Nguyên cho rằng con người không những có thể làm chúa tể bản thân, mà còn có thể làm chúa tể tự nhiên. "Tạo hóa tự ta lập ra", "Con người có thể thông suốt với tạo hóa, thì có thể tự tạo tự hóa". ("Mặc Cô. Học thiên", 2). Ông đã khuyếch đại đầy

đủ tính năng động của nhân tâm. Ngoài ra, tâm có sự khác nhau giữa đạo tâm và nhân tâm, cho nên phát huy các mặt khác nhau của tâm thì có thể có các kết quả khác nhau. "Tâm chìm đắm ở tà, lâu thì tất có qui dựa vào; Tâm tiềm ẩn ở đạo, lâu thì tất có thần giúp". (Nịch tâm vu tà, cửu tất hữu qui bằng chi; tiềm tâm vu đạo, cửu tất hữu thần tương chi") (Như trên). Phát huy nhân tâm, dâm tà che lấp nguyên thần quang minh của nó thì tất có tai họa khác nhau dương cao đạo tâm lên tầm rộng lớn, linh minh cùng bắt ánh sáng, không có cái gì là không soi xét, cuối cùng sẽ tham gia vào với trời đất. Cho nên, việc tu dưỡng tâm là kiềm chế nhân tâm, là rạng rỡ đạo tâm.

Từ lí luận về mối quan hệ giữa tâm và tính và giữa đạo tâm và nhân tâm của Ngụy Nguyên mà xem xét thì ông chịu ảnh hưởng của tư tưởng truyền thống rất sâu sắc. Mặc dù về một số mặt nào đó có một số ý mới, nhưng cơ bản cách điệu vẫn thuộc vào trong phạm trù truyền thống, là sự cải cách trong nội bộ truyền thống.

III - Tức tâm tức cảnh

Ngụy Nguyên về cuối đời đã chuyên tâm theo lí của Phật giáo, biên soạn sửa gọt tôn chỉ của tôn phái, (tu tính thổ tông), tự kí tên là "Đệ tử của Giới luật Bồ-tát". Ông coi tâm là gốc rễ của vũ trụ và cho rằng "Phạm vi lưỡng tính của tâm rộng rãi như vậy, cho nên sức hư không, có thể chống trời tải đất" (Tâm chi lượng khoách nhiên, cố không hư chi lực, năng trì thiên tải địa") ("Mặc Cô. Học thiên,", 3) Loại tâm hư không này với loại tâm không vô của Phật giáo, vốn là thông với nhau, chỉ cần phủ định thêm sự khác biệt của tâm và vật, thì cái tâm này là tâm Phật.

Có thể thấy, từ khuyếch đại tác dụng của tâm đến quy y Phật giáo (nghi thức của Phật giáo - ND), giữa chúng không có trở ngại không thể vượt qua.

Sự chuyển biến trong Học thuyết về tâm của Ngụy Nguyên trực tiếp phản ánh trong mấy thiên luận văn có liên quan đến Phật giáo. Khi bình luận và trình bày về tam quan tam đế của Thiên đài tông, ông nói: "Nhất tâm tam quan giả vi năng quan. Nhất cảnh tam đế giả vi sở quan. Nhiên tức Phật tức tâm, tức tâm tức cảnh, tắc sở tức thị năng, năng tức thị sở, sơ vô bỉ thử chi biệt". (Nghĩa là: Cái nhất tâm tam quan là năng quan, cái nhất cảnh tam đế là sở quan. Như vậy, tức Phật tức tâm, tức tâm tức cảnh, thì sở tức thị năng, năng tức thị sở, mới đầu không có phân biệt giữa cái này cái kia). ("Quan vô lượng thọ phật kinh tự"). Cái gọi là tam quan tam đế, tức là tam quan trọng không, giả, và tam đế trong không, giả, đó là lí luận quan trọng trong Tồn tại luận của Phật giáo. Ngụy Nguyên coi tâm cảnh là quan hệ năng sở, ông chủ trương cảnh dựa vào tâm mà lập nên, là sự biến hiện của tâm, tức tâm tức cảnh, tức cảnh tức tâm, tức năng tức sở, tức sở tức năng. Khi đàm luận về vạn vật vốn ở nơi ta, ông còn thừa nhận sự sai khác giữa vật và ta. Ở đây thì dùng tư duy biện chứng của Phật giáo để làm mất đi sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể. "Cái nhất tam tam quan, tức giả, tức không, tức trung. Biến tri thức hợp với lẽ phải ở khắp nơi của chư Phật, từ tâm tưởng mà sinh ra" (Nhất tâm tam quan giả, tức giả tức không, tức trung, chư Phật chính biến tri hải, tòng tâm tưởng sinh) (Như trên). Mọi cảnh đều dựa vào tâm mà sinh ra, vốn không có tự tính, cho nên giả, cho nên không, tức tâm tức cảnh.

Đương nhiên, cái tâm này thực ra không phải là cái tâm ý thức, mà là cái tâm tính Phật chân như, nó là bản nguyên của mọi tướng pháp, tất cả ngoại cảnh đều sinh ra theo tâm. "Nhất tâm bản chu hồ pháp giới" (Nhất tâm vốn xoay quanh ở pháp giới) ("Phổ hiện hành nguyện phẩm tự"). "Tâm cảnh viên dung, không nhập vào tư nghị" (Quan vô lượng thọ Phật kinh tự"). Nhất tâm tam quan là pháp môn vô nhị nhận thức chân đế (chân lí) của thế giới, tuân theo cái đó có thể nắm vững tam đế, tâm sáng suốt thì thấy được tính, để tiến vào thiên quốc của Phật. Tâm không những đồng nhất với cảnh, mà còn đồng nhất với Phật. "Trong tâm của mọi người có Phật thọ vô bờ bến" (Nhân nhân tâm trung hữu vô lượng thọ Phật) ("Vô lượng thọ kinh hội dịch tự"). Chứng tâm, ngộ tâm cuối cùng là phải loại bỏ mọi sự quấy nhiễu của ngoại vật, làm mất đi mọi ý nghĩa phức tạp, quan tưởng đến chân tướng của Phật, mà con đường căn bản chính là niệm Phật. "Nói chung người niệm Phật chỉ nhất tâm không rối loạn thì nghìn ý nghĩ vạn ý nghĩ gộp nhập lại thành nhất niệm". (Cái niệm Phật nhân chỉ nhất tâm bất loạn, tắc thiên niệm vạn niệm, tính vi nhất niệm). ("Phổ hiền hành nguyện phẩm tự"). Từ đó mà có thể đạt tới cảnh giới tức tâm tức Phật, hoàn toàn giống như tâm Phật. Học thuyết về tâm này cuối cùng hoàn toàn nhất trí với Phật giáo.

Ngụy Nguyên công giống như Cung Tự Trân, Học thuyết về tâm của ông cuối cùng quy y ở Phật giáo, điều này không phải là ngẫu nhiên, mà có nguyên nhân khách quan và chủ quan sâu sắc. Nguyên nhân chủ quan là, hai ông đều theo học Lưu Phùng Lộc, đề xướng ra vi ngôn đại nghĩa (lời nói

nhỏ bé mà ý nghĩa lớn) của Kim văn kinh học, chú trọng phát huy chủ quan. Đồng thời, hai ông suốt cả cuộc đời trải qua long đong lận đận, không thể thực hiện được chí lớn của mình, Lưu Phùng Lộc đã từng viết bài tưởng niệm "Lưỡng sinh hành", cho nên đều coi Phật giáo là nơi nương tựa. Nói về nguyên nhân khách quan, Ngụy Nguyên chủ yếu cố gắng cải cách, nhưng tìm không ra sức mạnh hiện thực để cải cách, chỉ có dựa vào ý chí chủ quan, khuyếch đại tác dụng của tâm, thì không mưu tính mà hợp với nghĩa lí của Phật giáo. Tình trạng này từ một khía cạnh đã phản ánh sự phát triển của phạm trù tâm trong cái vòng truyền thống không có cách gì đi ra khỏi hiện thực của thời trung thế kỉ, nó dự báo một giai đoạn phát triển mới của phạm trù tâm sắp tới.

Tiết III. Tư tưởng tâm hợp với não là tư duy của Khang Hữu Vi

Triết học Khang Hữu Vi (1858 - 1927) gọi là Triết học bác ái, ông bàn về tâm cũng thẩm thấu tinh thần đó, ông giải thích nhân là cái không chịu nổi của con người (bất nhẫn nhân chi tâm). Nhưng ông không phải làm theo truyền thống, mà còn đưa vào nhiều nội dung cận đại. Tâm không chịu nổi của con người của ông, bị phiếm hóa thành thuộc tính của dĩ thái và điện tồn tại phổ biến trong vũ trụ, tâm bị giới định là hoạt động của ý thức và của tư duy, đồng thời từ quả tim điều khiển máu chuyển đổi thành đại não của con người, cố gắng nói rõ hiện tượng ý thức của con người một cách khoa học Học thuyết về tâm của ông đã phản ánh sự chuyển biến phạm trù tâm từ Triết học truyền thống sang Triết học cận đại.

I - Tâm chính là cái tinh nhanh (tinh linh) của thân thể con người.

Trong Triết học truyền thống, phạm trù tâm chỉ được gọi là bộ máy tư duy và ý thức của con người. Khang Hữu Vi cũng dùng tâm để biểu đạt mọi hiện tượng và hoạt động tinh thần của con người. "Tâm chính là cái tinh nhanh của cơ thể con người, tất cả những vận động tri giác, cấu tạo tồn ghi, phân rõ để quyết định rút ra đầu mối, lí nghĩa tình cảm, đều là như vậy, kể cả nói về đại não tiểu não". (Tâm giả, nhân thể chi tinh linh, phàm tri giác vận động, tồn kí cấu tạo, trừu dịch biện quyết, tình cảm lí nghĩa, giai thị dã, bạo đại não tiểu não nhi ngôn) ("Mạnh Tử vi", Quyển 2). Tâm là sự khái quát về não. Triết học truyền thống Trung Quốc kiên trì tâm chủ tư (suy), chỉ có số ít các nhà y học như Lí Thời Chân, Vương Thanh Nhiệm v.v... nêu ra não chủ tư. Quan điểm này mãi cho đến sau khi khoa học tự nhiên của Phương Tây cận đại truyền vào Trung Quốc ồ ạt, mới được người ta coi là quan niệm mới, dần dần được tiếp thu. Khang Hữu Vi là một trong những nhà tư tưởng quan trọng đầu tiên tiếp thu quan niệm này. Khi tuyên truyền não chủ tư, ông không hoàn toàn vứt bỏ quan niệm cả tâm chủ tư, mà còn kết hợp hai quan niệm đó lại làm một, dùng não để nói rõ công năng của tâm. Từ giới thuyết nói trên mà xem xét thì phạm trù tâm của Khang Hữu Vi bao gồm các nội dung như sau:

Thứ nhất, nó là cái tinh nhanh của con người, tức là tinh thần của con người, có tác dụng chi phối đối với bản thân con người; Thứ hai, nói về công năng nhận thức thì tâm là sự nhận thức của con người, nhất là sự tổng quát về hoạt động nhận thức cấp cao; Thứ ba là, cảm tình và lí nghĩa cũng là một trong những nội hàm của tâm; Thứ tư

là, tâm là hoạt động của đại não và tiểu não không phải là quả tim trong lòng người điều khiển máu. Tức tâm là mọi hoạt động và hiện tượng tâm lí ý thức của con người. Điều đó biểu thị rõ cái tâm mà Khang Hữu Vi nói về ý nghĩa và công dụng triết học, đã tiếp thu quan điểm truyền thống, nhưng đã cải tạo cơ sở vật chất của nó, làm cho nó đứng vững được trên cơ sở khoa học cận đại.

Khang Hữu Vi không hoàn toàn lấy não thay thế tâm, mà lấy não, tâm kết hợp để nói rõ hiện tượng tinh thần của con người. "Cái trí tuệ của tâm linh, có thể phân rõ đúng sai của nó, cái mạnh mẽ của tâm lực có thể loại bỏ được sự trói buộc của nó; sự ổn định của tâm thần có thể giữ vững sự tuân theo của nó. Như cái đúng đều ở chỗ tư (duy). Cái văn của tư (duy), theo lên não, theo xuống tâm, não và tâm hợp làm một là tư (duy), đây là nghĩa cổ xưa của Tiên thánh, nó là cái tinh được cái lí của vật vậy". (Tâm linh chi trí, năng biện kì thị phi; tâm lực chi dung, năng trừ kì triền phọc; Tâm thần chi định, năng kiên kì thủ trì. Nhược thị giả, giai tại vu tư. Tư chi văn, thượng tòng não, hạ tòng tâm, não dữ tâm hợp vi tư, thử tiên thánh chi cổ nghĩa, đắc vật lí chi tinh giả dã) (Như trên). Nhận thức lí tính, ý chí, đảm thức v.v... đều thuộc hiện tượng tinh thần, ý thức là công năng kết hợp giữa tâm và não. Tư ở đây không những chỉ nhận thức, còn bao quát tất cả mọi hoạt động ý thức. Tư cổ văn viết chữ tấn (giản thể) ở trên (tấn có nghĩa là cái thóp trên đỉnh đầu trẻ sơ sinh, chữ tâm ở dưới chữ tấn giản thể là não, trong "Thuyết văn" thì viết ghép chữ tâm với chữ tấn (giản thể) (có nghĩa là cái thóp, tức cái cửa ngõ của não - ND). Khang Hữu Vi chủ trương từ chữ tấn, theo nữa là chữ tâm, thì lấy chữ tấn cũng hiểu đạt được ý. Nhưng trong Triết học cổ đại coi tâm là tư chủ

không coi não là tư, đó là điều khẳng định, không có nghi ngờ gì nữa. Giải thích về văn tự học của Khang Hữu Vi không phải là để phục cổ, mà là muốn làm cho phạm trù tâm trong Triết học truyền thống dung hợp với tri thức khoa học cận đại. Khi giải thích quá trình tư duy, ông nặng về não; còn khi giải thích về ý thức quan niệm thì rõ ràng lại nặng về tâm. Não là cái chất của tâm.

Con người là sự tồn tại của lí tính, cho nên tâm tư đối với con người mà nói là rất quan trọng. Khang Hữu Vi nói: "Trí sáng suốt nhìn thấy được tương lai xa xôi có thể làm thánh được, cho nên tư (duy) là cái chủ yếu nhất của con người. Nói về chất, thì cơ quan tâm tư, chính là cái linh hồn vậy; cơ quan tai mắt, là cái chất của phách vậy" (Duệ trí khả dĩ tác thánh, cố tư tối vi nhân chi chủ yếu hĩ. Thưởng chất nhi ngôn chi, tâm tư chi quan giả, hồn linh dã; Nhĩ mục chi quan giả, phách chất dã (Như trên). Ông coi tâm và linh hồn là ngang nhau và cho đó là nội dung bản chất của con người. Ông lí giải về hồn phách cũng có sự khác so với tư tưởng truyền thống. Trong cuốn "Lễ vận chú" có nói: "Ngũ quan bách hài, có da thịt huyết dịch đó, là cái thể của thân; phách là cái khối trắng của não khí, đến cơ bắp gần mạch xuống tới eo lưng, gân khí của não chạy xung quanh thân thể chuyện điều khiển sự vận động, có cái tri giác nhỏ bé là những cái mạnh mẽ nghiêm ngặt không biến hóa được. (Ngũ quan bách hài, cơ phu huyết dịch, thân chi thể dã; Phách giả, não khí chi bạch đoàn, cập yêu chi bạch cân như khối giả, chu thân chi não khí cân, chuyên tư vận động, vi hữu tri giác, cường lệ bất hóa giả). Không chỉ có thể xác (nhục thể) là phách, mà đại não và hệ thống thần kinh cũng đều thuộc về phách, đó chính là cấu tạo sinh lí

thần kinh của con người. Hồn thì chuyên chỉ về ý thức, về tri khí. Ông cho rằng não tuy có tri (hiểu biết), nhưng phải hóa thành tâm tư mới trở thành linh hồn. Sau khi con người chết đi thì thể phách bao gồm cả não cũng chết đi. "Nếu hồn khí có tri (hiểu biết) thì trôi nổi ở trên, nó cố nhiên chưa bao giờ chết vậy". (Nhược hồn khí hữu tri, phù du tại thượng, cố vị thường tử dã). Linh hồn của con người sau khi thể phách chết đi, có thể du hành ở vũ trụ và nhập vào thể khác, "Lưu hành càng lâu, tùy theo bách thể, sống chết lặp đi lặp lại nhiều lần, càng tăng thần linh lên, tuyệt vô trở ngại". (Lưu hành dũ cửu, tùy phụ bách thể, tần lịch sinh tử, ích tăng thần linh, tuyệt vô chướng ngại). (Như trên). Ở đây, tính kéo dài liên tục của ý thức tư tưởng bị xuyên tạc là linh hồn bất diệt, khuyếch đại không thỏa đáng tác dụng của tâm tư.

Về nội hàm nghĩa lí của tâm, chủ yếu là chỉ về cái tâm đạo đức nhân ái. Khang Hữu Vi nói: "Chân tâm là cái đức, thì cái đức là cái mĩ (đẹp) của tâm vậy". ("Trường hưng học kí"). Nếu nhân tâm là cái gốc của con người, thì tâm đức là cái gốc của tâm. Tâm và đức không bằng nhau, chỉ có bản tâm đã xuất ra mới là đức tâm. Đức tâm mà ông nói ở đây, chủ yếu là chỉ về cái tâm nhân ái: "Đức của tâm, tức là cái lí của ái (yêu) ("Vạn mộc thảo đường khẩu thuyết"). Cái tâm nhân ái, người người đều có sẵn, nhưng chỉ có thánh nhân mới có thể nâng phát nó lên thành ánh sáng lớn. "Tâm của thánh nhân giống như trời đất, nhìn thiên hạ như một nhà, nhìn cả Trung Quốc như một người". ("Luận ngữ thư, Quyển 14). Trời đất coi sinh sống là cái tâm, Thánh nhân coi tâm trời đất là tâm, nó bác ái rộng lớn phổ biến cho đến toàn thể nhân loại.

Tâm đã có cái đức, thì có cả cái tâm phi đức. Khang Hữu Vi cho rằng, nếu mất đi cái bản tâm ấy, chỉ biết vì mình, không biết yêu người, thì tự mình có trước cái tâm keo kiệt, thì sinh ra lòng tham, hợp cái tâm keo kiệt và cái tâm tham lại, thì sinh ra cái tâm đê hèn, cái tâm gian trá, cái tâm hiểm độc, cái tâm giết người không từ bất cứ việc gì". ("Luận ngữ chú", Quyển 5). Các cái tâm nói trên không phải là bản tâm của con người, mà là tâm thói quen (tập tâm), tức những ý niệm không chính đáng được sản sinh ra do phóng túng cái ham muốn riêng tư của mình dưới ảnh hưởng của hoàn cảnh phóng túng. Vì thế, ông đòi hỏi mọi người lấy cái tâm nhân nghĩa để "cảnh giác với cái tâm cầu lợi". ("Mạnh Tử Vi", Quyển 3"). Phải luôn luôn giữ lấy bản tâm của mình, thì tâm nhân nghĩa không bị nhiễm thói xấu, các loại tâm thất đức (phi đức) sẽ không theo đó mà sinh ra.

II - Tâm không chịu nổi (bất nhẫn) của con người.

Học thuyết về tâm của Khang Hữu Vi là sản vật của sự xung đột và dung hợp giữa hai nền văn hóa Trung Quốc và Phương Tây. Đặc điểm này còn biểu hiện trong việc trình bày và phân tích về cái tâm không chịu nổi (bất nhẫn) của con người. Cái gọi là "tâm không chịu nổi của con người, vốn có từ cuốn "Mạnh Tử. Công Tôn Sửu thượng" mà ra, ý là để chỉ cái tâm đồng tình và cái tâm nhân ái mà con người có: Khang Hữu Vi dùng nó để chỉ cái bản tâm của con người. "Tâm không chịu nổi của con người", là nhân, là điện, là dĩ thái vậy, người người đều có nó, cho nên nói tính đều là thiện" ("Mạnh Tử Vi", Quyển 1). "Nhân" là qui định truyền thống đối với cái tâm không chịu nổi của con người

của thời cổ đại mà điện và dĩ thái (Ether) thì là sự giải thích mới của ông về cái tâm không chịu nổi của con người.

Khang Hữu Vi coi điện và dĩ thái thành cái môi giới liên hệ vật chất và năng lượng truyền bá và cái nền tảng cơ sở ban đầu của vạn vật. Ông cho rằng điện và dĩ thái nhét đầy vũ trụ, không đâu là không có, vạn vật và con người đều do chúng cấu tạo nên, mà tâm chẳng qua là cái tinh nhanh (linh) của điện và dĩ thái. "Cái thần (nén tức tâm) có điện tri, điện năng của ánh sáng không đâu là không truyền tới, khí năng của cái thần không đâu là không cảm thấy". (Thần (án tức tâm) giả hữu tri chi điện quang điện năng vô sở bất truyền, thần khí năng vô sở bất cảm). ("Đại Đồng thư", bộ). Tác dụng truyền cảm của điện là tác dụng truyền cảm của tâm, nhân là chất yêu của tâm, hai người thành đôi với nhau, có nghĩa thân nhau, hấp dẫn nhau. Ông nói: "Có tri giác thì có hấp dẫn thu hút, giống như đá nam châm vậy, huống chi là ở con người; cái không chịu nổi chính là cái súc hấp dẫn thu hút vậy". (Như trên). Đó là dùng lí luận vật lí học để giải thích hiện tượng tâm lí và đánh ngang bằng hiện tượng vật lí với hiện tượng tâm lí, tâm với điện và dĩ thái thì có được tính đồng nhất nào đó. Có người bác bỏ phương pháp lí luận của Khang Hữu Vi, cho đó là sự gán ghép rất hoang đường, tác giả cho rằng điều đó không đúng. Thế giới là thống nhất, xã hội loài người, nhất là hiện tượng sinh lí và tâm lí ở nhiều phương diện có tính tương đồng hoặc tính tương tự ở mức độ nhất định với các hiện tượng khác của giới tự nhiên. Không còn chút nghi ngờ gì nữa, qui luật tâm lí cao hơn qui luật vật lí, nhưng nó không làm trái qui luật vật lí giản đơn. Cái tâm không chịu nổi của con người là biểu hiện của tính

tương dụng, tính tác dụng lẫn nhau giữa người với người, là yêu là hấp dẫn lẫn nhau, sự hấp dẫn và thu hút lẫn nhau giữa nó với vật thể, đúng là có chỗ tương thông nào đó. Sai lầm của Khang Hữu Vi không phải là ở chỗ dùng điện và dĩ thái để giải thích về tâm, mà hoàn toàn ngược lại, sự giải thích đó đã phản ánh một con đường quan trọng chuyển hóa từ Triết học truyền thống ssang Triết học cận đại. Sai lầm của ông là ở chỗ đánh ngang bằng một cách giản đơn tâm với điện và đĩ thái. Từ đó, ông suy luận thêm ra, tâm không chịu nổi của con người và tinh thần không phải là thứ riêng có của con người, mà đã trở thành tinh thần vũ trụ khách quan. Cái khi trí, là cái linh hồn vậy, điện khi xâm nhập vào thì vật đều có nó". (Trí khí giả, linh hồn dã, lược đồng điện khí, vật giai hữu chi) ("Lễ vận chú"). Khi trí = linh hồn = điện khí, "Vật và ta là một thể, không có cái ranh giới giữa cái này và cái kia". ("Trung dung chú"). Ở đây, sự khác nhau giữa tinh thần và vật chất bị thủ tiêu, ý thức được phú một cách rộng rãi cho tất cả mọi sự tồn tại vật chất.

Khang Hữu Vi cho rằng, tâm là sự thể hiện tinh thần của trời đất ở trên thân thể con người. "Tâm ở thân thể vậy, đó là cái chí linh (tinh nhanh nhất) của thân thể con người, có thể cai quản được toàn thân thể. Con người trong trời đất, là cái chí linh (rất tinh nhanh) của vạn vật, có thể tham dự và giúp đỡ (tham tán) trời đất, cho nên, con người là cái tâm của trời đất vậy". (Lễ vận chú"). Con người là cái linh (tinh nhanh) của trời đất, tâm là cái linh (tinh nhanh) của con người, Đồng thời không tách khỏi nhân tâm, còn có một cái tâm trời đất, nhân tâm tức tâm trời đất. Ông cho rằng, bản chất của nhân dân là cái chất yêu mến

và cái lực hấp dẫn thu hút biểu hiện thông qua điện và dị thái. Nó cũng là bản chất của vạn vật, "là cái biến vạn hóa, là hết thảy gốc rễ, là mọi nguồn gốc. Một hạt giống mà tạo thành cái cây tham dự vào trời, một giọt nước mà tạo thành biển cả. Sự nhân ái của nhân đạo, sự văn minh của nhân đạo, sự tiến hóa của nhân đạo cho đến thái bình đại đồng, cũng đều xuất ra từ đó". ("Mạnh Tử Vi". Quyển 1). Nhân tâm bao dung cả vũ trụ, là nguồn gốc của trời đất vạn vật, sự tiến bộ và phát triển của xã hội loài người càng phải dựa vào nhân tâm để lập nên. "Cho nên trời đất, là ta lập nên, vạn hóa cũng từ ta mà ra, vũ trụ cũng ở ta". (Cố thiên địa ngã lập, vạn hóa ngã xuất, vũ trụ tại ngã) ("Mậu Tuất luân châu trung tuyết bút thư cập Mậu ngọ bạt hậu", "Khang Hữu Vi chính luận tập"). Tâm không chịu nổi của con người là bản nguyên của vũ trụ, cơ sở của hệ thống Triết học Khang Hữu Vi cũng là cơ sở lí luận lí tưởng đại đồng của ông.

Coi tâm là bản chất của con người, tất nhiên phải đề cập tới mối quan hệ giữa tâm và tính, Khang Hữu Vi cho rằng, tính là cái linh (tinh nhanh) của hồn khí (hồn khí chi linh), nó tương thông với tâm. Ông nói: "Tính người thiện, được nghiệm ở đâu? Thấy được ở chỗ nó có cái tâm trắc ẩn, xấu hổ và căm ghét (tu ố), khiêm tốn và nhường nhịn (từ nhượng), đúng và sai". (Mạnh Tử Vi", Quyển 1). Nhân tính vốn là thiện, là tốt, nó trực tiếp do tâm đạo đức của con người qui định, tâm và tính có tính đồng nhất về bản chất. Ông nói thêm: "Tính là cái thần minh khí trí mà trời phú cho, hợp với thân thể con người mà không gắn liền với cái sống và cái chết. Với cái tinh khí của trời, phụ thêm cái tâm thể của con người, lấy hồn hợp với phách, hợp thành

nhân linh (Cái linh của con người). Cho nên có thể tận được tâm của nó, có cái tài vận động cảm giác, cấu tạo ghi nhớ, quyết định phân rõ đầu mối rút ra, thì có thể biết được cái tinh túy trọng sáng thần minh của nhân tinh và cái kì diệu của linh hồn, mà có thể biết được cái thần của sự biến hóa của đạo trời rồi". (Tính giả, thiên phú chi tri khí thần minh, hợp vu nhân thân nhi bất hệ vu sinh tử giả. Dĩ thiên chi tính khí, phụ nhân chi tâm thể, dĩ hồn hợp phách, hợp thành nhân linh. Cố năng tận kì tâm cảm giác vận động, tồn kí cấu tạo, trừu dịch quyết biện chi tài, tắc năng tri nhân tính thần minh tinh sảng, hồn linh chi diệu, nhi khả tri càn đạo biến hóa chi thần hĩ). ("Mạnh Tử Vi", quyển 2). Tính khẳng định rõ ràng, là bản chất chung bẩm sinh mà con người vốn có. Quan điểm này rõ ràng là chịu ảnh hưởng của quan niệm "Thiên mệnh gọi là tính". Ở đây, ông qui định tính là cái khách quan, có thể tồn tại độc lập với thân thể con người, con người có sống chết, còn tính thì mãi mãi tồn tại. Nhưng, tính lại không phải là thực thể vật chất, mà là một loại tồn tại tinh thần nào đó. Vận động tri giác của con người và cái tâm không chịu nổi của con người chính là sự thể hiện của tính. Cho nên, tính là hình thức biểu hiện chủ quan của tinh thần khách quan, là linh hồn của con người.

Khang Hữu Vi cho rằng, nguyên khí tạo ra trời đất, linh hồn tri khí trong đó tức là tâm tính, là tinh hoa của khí. Giải thích bằng tri thức mới cận đại thì tri khí là cái linh của dĩ thái và điện, vật chất bất diệt, tâm tính cũng có thể tồn tại mãi mãi. Dĩ Thái và điện phân bố khắp vũ trụ. Cho nên tâm tính cũng có thể tồn tại tách rời con người. Quan điểm này thực tế là một loại Học thuyết về vạn vật hữu

linh, điều này đã xuyên tạc cực lớn tính chất và tác dụng của tâm tính.

III - Sức nóng của tâm tăng lên.

Mạnh Tử nói, có cái tâm không chịu nổi (bất nhẫn) của con người thì cũng có cái đó có cái chính trị không chịu nổi bất nhẫn của con người, coi tâm nhân (ái) là gốc rễ của chính trị nhân (ái). Khang Hữu Vi từ quan điểm đến phương pháp đều chịu ảnh hưởng của Mạnh Tử. Ông coi cái tâm không chịu nổi (bất nhân) của con người là điểm xuất phát và cơ sở của lí tưởng chính trị của mình, và cho rằng con người đều có cái tâm không chịu nổi của con người. Chất yêu là bản chất của con người, cũng là bản chất của mối quan hệ tương hỗ của mọi người. Tâm không chịu nổi được thực hiện ở cha mẹ thì là hiếu, được thực hiện ở bạn bè thì là tín, thực hiện ở muôn đời trong thiên hạ thì là đại đồng thái bình. "Thế lớn, hướng tới của nhân tâm chúng tất phải tiến tới toàn thể giới đại đồng, thiên hạ thái bình, như nước đổ vào sông suối, không thể ngăn chặn được". (Đại thế sở xu, nhân tâm sở hướng, kì tất phó vu toan địa đại đồng, thiên hạ thái bình giả, như thủy chi phó hách, mạc khả át ức giả hĩ). ("Đại đồng thư", bộ). Nếu người người thực hiện cái tâm không chịu nổi của con người của nó ở người khác, thì tự do, dân chủ, bác ái có thể không mong mà cũng đến. Ta yêu người người, người người yêu ta, thì thiên hạ như một nhà, muôn đời như một người.

Khang Hữu Vi cho rằng, ái chất (chất yêu) là một loại tinh thần vũ trụ. "Không phải chỉ riêng nhân tâm có nó, mà cái tâm cầm thú cũng có như vậy" ("Khang Tử nội ngoại thiên. Ái ố thiên"). Có tri giác chính là có tâm, vật vô tâm

có thể hấp dẫn lẫn nhau, vật hữu tâm tức có ái chất (chất yêu). Nhưng vật không có trí tuệ suy nghĩ, con người có thần minh, cho nên có thể tận tâm tri tính, đẩy cái ái chất tới muôn vật. "Ta có khí huyết, thế là có tri giác, mà có cái tâm không chịu nổi của con người vậy. Với sức dài vai rộng, năm tháng sớm hôm, nó là bao nhiêu cái tâm không chịu nổi của con người? Ta cố nhiên là biết cái đó ư! Tiếc rằng có cái khí không chịu nổi của con người, có lòng ham muốn không chịu nổi của con người, chỉ có cái tri là có hạn, tạm thời cũng phóng túng nó. Nhỏ thì một nhà, xa thì một nước, lớn thì trái đất, nó là bao nhiêu cái kéo theo không chịu nổi của con người ư!" (Ngã hữu huyết khí, vu thị hữu giác tri, nhi hữu bất nhẫn nhân chi tâm yên. Dĩ thất phu chi lực, đán tịch chi niên, kì vi bất nhẫn nhân chi tâm kì hà tai? Dư cố tri thử tai! Vô như hữu bất nhẫn nhân chi khí, hữu bất nhẫn nhân chi dục, chỉ tri sở tựu hữu hạn, cô diệc túng chi. Tiểu tắc nhất gia, viễn tắc nhất quốc, đại tắc địa cầu, kì vi bất nhẫn nhân chi hiệu kỉ hà tai!) (Khang Tử nội ngoại thiên. Bất nhẫn thiên"). Con người không thể không có dục vọng. Phật có dục vọng bảo thủ linh hồn, Thánh nhân có dục vọng nhân nghĩa, phàm là người thì đều có dục vọng không chịu nổi (bất nhẫn), nó chính là biểu hiện của cái tâm không chịu nổi của con người. Phổ biến rộng cái dục vọng tình cảm (tình dục) của mình tới người người trong thiên hạ, thì tức là đã tận được cái tâm không chịu nổi của con người.

Trước nguy cơ nghiêm trọng của Trung Quốc thời cận đại, nhưng người đi tiên phong hăng hái tới tấp đi tìm con đường cứu nước cứu dân, đã phát động phong trào lịch sử cải tạo về cơ bản Trung Quốc. Khang Hữu Vi chủ trương

lấy biện pháp hòa bình để cải tạo xã hội cũ của Trung Quốc, xây dựng xã hội mới của giai cấp tư sản, muốn thông qua cái tâm không chịu nổi (bất nhẫn) của con người mà mọi người đều có cảm thông với tất cả mọi người kích thích tinh thần hăng hái dân tộc lo cho nước giàu dân mạnh, vì thế, ông nhấn mạnh: "Ngày nay muốn cứu người nước ta đang trong cơn hồng thủy, thì trước tiên cần phải khơi lên cái tâm đạo đức của họ" (Kim dục cứu ngô quốc nhân vu hồng thủy trung, tất tiên khởi kì đạo đức chi tâm). ("Trung Quốc Học hội báo đề từ", "Khang Hữu Vi chính luận tập"). Tâm là bản chất, là linh hồn của con người, cũng là gốc rễ của quốc gia và xã hội. Chỉ cần có tinh thần bất tử, nước tuy mất, nhưng cũng có ngày lập lại được, mạnh lại được, nếu tinh thần đã chết thì việc cứu nước tuy không mất mà dù có cố gắng mấy cũng không thể cứu được. "Trang Tử nói rằng: "Đau thương chẳng có cái nào lớn hơn tâm chết rồi thứ đến thân chết; Cái mất chẳng có cái nào lớn hơn hồn nước mất, rồi thứ đến mất nước" (Trang Tử viết: "Ai mạc đại vu tâm tử", nhi thân tử thứ chi; vong mạc đại vu quốc hồn vong, nhi quốc vong thứ chi) (Như trên). Cái gọi là hồn nước tức là tinh thần của dân tộc, cái căn bản việc cứu nước là ở việc kêu gọi nhân tâm, kêu gọi tinh thần dân tộc.

Khang Hữu Vi tiến tới cho rằng con đường căn bản kêu gọi nhân tâm là ở chỗ "Tăng thêm cái sức nóng của tâm". Ông cho rằng, nhiệt là bản nguyên của mọi sinh mệnh trong vũ trụ, "Khí thái thủy, đều gốc ở nhiệt, ở nhiệt thì sinh ra, không nhiệt thì lạnh, lạnh thì chết". ("Chư thiên giảng"). Ông lại nói: "Sự sống của vạn vật đều do nhiệt lực, có nhiệt nên sinh ra được nhiều người, có nhiệt nên sinh ra mặt

trời,... Cho nên tất cả vật có nhiệt thì sinh sống, có nhiệt thì tươi tốt sinh sôi, có nhiệt thì dãn nở và lên cao, có nhiệt thì vận động, cho nên không có nhiệt thì lạnh, lạnh thì co rụt lại, thì khô cằn, héo hon tàn lụi, thì chết non, chết yểu, đó là cái lí tự nhiên vậy". (Cái vạn vật chi sinh, giai do nhiệt lực, hữu nhiệt điểm cố sinh chư nhân, hữu nhiệt điểm cố sinh thái dương,... cố phàm vật nhiệt tắc sinh, nhiệt tắc vinh, nhiệt tắc trưởng, nhiệt tắc vận động, cố bất nhiệt tắc lãnh, lãnh tắc thúc, tắc khô, tắc can, tắc yểu tử, tự nhiên chi lí dã) ("Kinh sư bảo quốc hội đệ nhất tập điển thuyết", "Khang Hữu Vi chính luận tập"). Vật lí học cận đại có một quan điểm là, nhiệt là nguồn gốc của mọi năng lượng trong vũ trụ, cũng là căn cứ sở tại của hết thảy mọi sinh mệnh. Nếu nhiệt đã hết, thì vũ trụ sẽ bị hủy diệt. Khang Hữu Vi đã khái quát triết học đối với lí luận này, đồng thời trực tiếp phục vụ cho chủ trương chính trị của mình, khi phát biểu diễn thuyết ở Hội bảo quốc, nhìn lại lịch sử cận đại Trung Quốc thua nước ngoài, ông đau lòng chỉ ra: "Hỏa của mệnh môn suy rồi, lạnh rồi, khô héo rồi, lụi tâm rồi, cằn cỗi rồi, sắp nguy rồi". Ông ra sức tuyên truyền phổ biến rộng rãi cái đạo cứu nước, cốt chỉ để tăng thêm sức nóng cho tâm mà thôi". (Như trên). Cái gọi là nhiệt lực (sức nóng) của tâm, lí giải trong hoàn cảnh thời bấy giờ là nhiệt tình yêu nước, nhiệt tình là động lực của hành vi của mọi người, "Tất cả những người có thể làm được việc lớn, có thể báo được thù lớn, làm nên được sự nghiệp lớn đều có sức nóng để làm, người mà tâm lực yếu thì đó là nguyên nhân nhiệt lực giảm vậy". (Phàm năng biện đại sự, phục đại cừu, thành đại nghiệp giả, giai hữu nhiệt lực vi chi, kì tâm lực nhược giả nhiệt lực giảm cố dã). (Như trên). Nhiệt tình cao thấp là mấu chốt của sự tình có thành công hay không.

Nhân lúc phải đương đầu với quốc nạn, chỉ cần phát động được nhiệt tình của người dân trong cả nước, hăng hái tiến lên, thì có thể chống chọi được với sóng to. "Muốn cứu nước không có cách nào khác, là phải khích lệ tâm lực của nó, tăng trưởng tâm lực của nó, nghĩ cái này ở đây, thì ngọn đuốc nhỏ bé, tự đủ để tranh giành với ánh sáng của mặt trời, mặt trăng, gốc ở ngọn nguồn, mà chảy thành con sông, quả nhiên có thể 400 triệu người ai ai cũng đều hừng hực căm phẫn, thì không có cái gì là không làm được, thì làm sao khi gặp hoạn nạn lại không thể cứu được"). (Dục cứu vong vô tha pháp, đản kích lệ kì tâm lực, tăng trưởng kì tâm lực, niệm tư tại tư, tắc tuốc hỏa chi vi, tụ túc dĩ tranh quang nhật nguyệt, cơ vu lạm thương, lưu vi giang hà, quả năng tứ vạn vạn nhân nhân nhân nhiệt phẫn, tắc vô bất khả vi giả, hề hoạn vu bất năng cứu") (Như trên).

Gắn việc cứu nước vào sức nóng của lòng người điều đó, một mặt cố nhiên đã phản ánh sự hạn chế của Phái duy tân, tức trong xã hội hiện thực họ không tìm được lực lượng cơ bản để cải cách xã hội, lực lượng mà họ dựa vào là thượng tầng xã hội, đặc biệt là các hoàng đế bù nhìn, hi vọng bằng tấm lòng nhiệt huyết hết sức thành thực của mình để kêu gọi họ, điều đó chắc chắn chỉ là một giấc mộng đẹp tất nhiên sẽ tan thành mây khói. Mặt khác, muốn hoàn thành sự nghiệp lớn như Biến pháp duy tân, cứu vãn nguy vong cho Trung Quốc, cần phải có nhiệt tình cao độ, phải khích lệ được nhiệt tình yêu nước của 400 triệu người. Cuộc Mậu Tuất duy tân tuy đã thất bại, nhưng về các mặt làm thức dậy tình cảm và tinh thần trách nhiệm đối với nguy cơ của đất nước cũng như lòng yêu nước của dân chúng, kích lệ mọi người đi tìm con đường cứu nước cứu dân, thì

nó đã đóng góp những công lao và thành tích lịch sử lớn lao không bao giờ phải mờ được.

Học thuyết về tâm của Khang Hữu Vi có hai đặc điểm rõ ràng: Ông dùng những kiến thức khoa học Phương Tây cận đại để cải tạo phạm trù tâm của Triết học Trung Quốc truyền thống, làm cho nội hàm và tính chất của tâm đều đã có những biến đổi trọng đại, đã phản ánh sự chuyển biến thời đại của phạm trù tâm được thực hiện thông qua con đường xung đột và hòa nhập của hai nền văn hóa Trung Quốc và Phương Tây. Vì thế mà Học thuyết về tâm của ông có một vai trò cực kì quan trọng trong lịch sử phát triển của phạm trù tâm. Hai là, Học thuyết về tâm của ông là cơ sở triết học của chủ trương và lí tưởng chính trị của ông và trực tiếp phục vụ cho cuộc đấu tranh hiện thực của ông, về một mặt nào đó đã phản ánh được Triết học cận đại có tính thực tiễn mãnh liệt.

Tiết IV. Cái sở giác của tâm (Giác ngộ của tâm) tất nghiệm ở vật của Nghiêm Phúc

Nghiêm Phúc (1853 - 1921) là nhân vật quan trọng mà lại đặc biệt trong cuộc Mậu Tuất duy tân. Tư tưởng của ông hết sức mãnh liệt, nhưng sau cuộc Biến pháp thất bại, Quang Tự bị ngồi tù, Khang Hữu Vi và Lương Khải Siêu trốn đi, sáu quân tử tựu nghĩa, các nhân vật duy tân trước tình hình bị trấn áp, lại có thể bình yên vô sự. Cống hiến của ông đối với phong trào Duy tân là sự khởi đầu về tư tưởng, ông mới tuyên truyền giới thiệu khoa học cận đại và ý thức dân chủ Phương Tây, chứ chưa trực tiếp dính vào cuộc đấu tranh chính trị của hai đảng sau nhà vua. Tình hình đó cũng phản ánh một cách khúc triết trên Học thuyết

về tâm của ông. Một mặt, cái tâm mà ông nói có hàm nghĩa khác với Triết học cổ đại, mặt khác, lại thiếu mối liên hệ trực tiếp và không thể tách rời với hiện thực. Mâu thuẫn này đã biểu hiện một cách sâu sắc tính hai mặt của Nghiêm Phúc, và cũng đã phản ánh tính hai mắt của giai cấp tư sản cận đại.

I - Tâm có tình cảm, lí lẽ tư duy

Nghiêm Phúc, 14 tuổi bước vào học ở nhà trường kiểu mới do Phái Dương vụ (là Phái của những người chuyên làm công việc giao thiệp với người Âu - Mĩ hoặc học theo Âu - Mĩ được lập ra vào cuối thời nhà Thanh ở Trung Quốc - ND) sáng lập. Nội dung học tập tuyệt đại bộ phận là những kiến thức khoa học cận đại. Về sau lại đi nước Anh lưu học, đối với khoa học tự nhiên và khoa học xã hội Phương Tây, ông đều am hiểu tương đối sâu. Ông bàn về tâm, chịu ảnh hưởng tương đối ít tư tưởng truyền thống, mà lập luận từ phương thức khác với truyền thống, ông chỉ muợn dùng hình thức của phạm trù tâm truyền thống.

Nghiêm Phúc phân chia tất cả các môn khoa học thành ba loại lớn là: Thiên học, Địa học và Nhân học. "Nhân học lại chia làm hai như thế này: nói về Sinh học, nói về Tâm học. Sinh học, bàn về những biện pháp lớn về sinh đẻ nuôi dưỡng trưởng thành của loài người. Tâm học, nói về những điều cơ mật cảm ứng tri thành của người dân. Ở thân thể của một người thì sự giúp nhau giữa hình và thần được coi là dụng" (Nhân học hựu tích nhi vi nhị yên: viết Sinh học, viết Tâm học. Sinh học giả, luận nhân loại trưởng dưỡng tư nhũ chi đại pháp dã. Tâm học giả, ngôn tư dân tri hành cảm ứng chi mật cơ dã. Cái nhất nhân chi thần, kì hình

thần tương tư dĩ vi dụng). ("Nguyên Cường", xem "Nghiêm Phúc tập", dưới đây cũng vậy). Sinh học, Tâm học tức Sinh lí học và Tâm lí học. Chúng lần lượt nghiên cứu những hiện tượng sinh lí và hoạt động tinh thần của con người. Tâm ở đây chỉ ý thức tinh thần của con người. Tâm coi thân thể là nền tảng, thân thể chịu sự thống soái của tâm, từ mối quan hệ thân tâm ta có thể giải thích được vì sao từ xưa đến nay mọi người rất coi trọng tâm. Ông nói: "Cho nên các bậc thánh hiền ở Trung Quốc và Phương Tây xưa, đều coi cái tâm đẹp đẽ là môn học tối quan trọng,... rõ ràng muốn học làm cái tâm tốt đẹp, thì phải trí tâm (tâm đắc) như hình với thể, có những bộ phận nhánh có thể nói, có tư lí có cảm tính. Tư lí chính là cái sở tư (sự suy nghĩ) của tất cả tâm, cái sở phát của miệng (miệng phát) có thể phân biệt được phải trái, đúng sai. Cảm tính chính là cảm giác của mọi cái tâm, buồn rầu, vui mừng, đau thương vui vẻ, thường vô cớ, thắt nút không hết, mà không thể phân biệt được phải trái, đúng sai". (Có cổ chi Trung Tây thánh hiền nhân, giai dĩ khoa tâm[1] vi chí trọng chi học,... nhiên dục vi khoa tâm chi học, tắc dương trí tâm như hình thể, hữu chi bộ khả ngôn, hữu tư lí, hữu cảm tình. Tư lí giả, nhất thiết tâm chi sở tư, Khẩu chi sở phát, khả dĩ thị phi nhiên phủ phân biệt giả dã, cảm tình giả, nhất thiết tâm chi cảm giác, ưu hỉ bi du, thường hội vô đoan, làm kết bất tận, nhi bất khả dĩ thị phi nhiên phủ phân biệt giả dã) ("Luận kim nhật giáo dục ứng dĩ vật lí khoa học vi đương vụ chi cấp).

---

1. Khoa (đẹp đẽ) thông với khoa (khuyếch đại, khen ngợi), khoa tâm có ý là mở rộng tâm.

Khoa tâm tức là mở rộng và phát huy tác dụng của tâm. Ông qui định nội hàm của tâm thành hai phương diện: Lí tính và tình cảm. Nói về lí tính thì nó là quan niệm và tư tưởng của con người được hình thành đối với sự phản ánh sự vật khách quan, có thể đánh giá bằng tiêu chuẩn chung. Còn đối với tình cảm thi không như vậy, nó là sự xung động tâm tư tình cảm của con người trực tiếp sinh ra do bị kích thích đối với sự vật khách quan, phản ảnh sự yêu hay ghét của chủ thể đối với khách thể, nó khác nhau tùy theo do con người, tùy theo sự việc, tùy theo thời gian và tùy theo nơi chốn, không thể phán đoán đúng hay sai một cách giản đơn. Cổ nhân đối với tâm cũng có hạn định về hiểu biết tình ý, nhưng Nghiêm Phúc lấy khoa học cận đại làm căn cứ, luận chứng của ông khoa học và sâu sắc hơn cổ nhân.

Nghiêm Phúc chỉ ra tâm tri (sự hiểu biết về tâm) của con người có được ở thời kì lớn lên (hậu thiên) không tồn tại lương tri tiên nghiệm. "Thể của tâm là trắng sạch, mà từng trải là thái hòa, không có cái gọi là lương tri nữa rồi". (Tâm chi thể vi bạch can, nhi duyệt lịch vi thái hòa, vô sở vị lương tri giả hĩ) ("Mục lặc danh học", Lời chú ghi thêm phần B). Tâm như tờ giấy trắng, kinh nghiệm thời kì lớn lên là các loại thuốc nhuộm màu, chúng được vẽ trên tờ giấy trắng đó hình thành bức tranh màu sắc sặc sỡ về tâm tri (sự hiểu biết của tâm). Ở đây, rõ ràng là ông chịu ảnh hưởng của Thuyết Lockerberben (dịch theo âm) của nhà triết học người Anh. Nghiêm Phúc tiến thêm một bước cho rằng, nhận thức là sự phản ánh thuộc tính của đối tượng khách thể trong ý thức của chủ thể. "Hiểu biết là cái đó giống nhau của nhân tâm, lí là cái tất yếu mà các vật đối xử với nhau rồi sau hình thành như vậy. Như thế cho nên

sự hiểu biết của tâm ta, cần nghiệm chứng các hiện tượng thấy được của các vật, mà về sau mới có được sự phù hợp của nó". (Tri giả, nhân tâm sở đồng cụ dã; lí giả, tất vật đối đãi nhi hậu hình yên giả dã. Thị cố ngô tâm chi sở giác, tất chứng chư vật chi kiến tượng, nhi hậu đắc kì phù) ("Dương Minh tiên sinh tập yếu tam chủng tự"). Nhận thức là công năng vốn có của tâm, kết quả nhận thức tức là cái lí của sự vật thu được, thì là hình thức chủ quan về cái lí của bản thân chủ thể. Cho nên, cái lí của tâm phải nghiệm chứng ở cái lí của vật, hai cái này phù hợp với nhau, mới là nhận thức chính xác. Ông nêu ra ví dụ nói, nước chảy xiết va đập vào đá mà phát ra tiếng kêu, chỉ có "nhìn vào sự va đập của hai cái, mà có được cái sở dĩ nhiên của âm thanh". Ông chỉ ra quan điểm lương tri có sẵn, thiên hạ không có vật ngoài tâm của Vương Thủ Nhân đã sai lầm coi tâm là sự tồn tại trước tiên ở thiên địa, vạn vật, cái lí của sự vật có ở trong tâm một cách tiên nghiệm. Ông nói: "Làm cho lục hợp (sau hợp) tự nhiên thoải mái, không có một vật nào tiếp nối với tâm ta, lúc đó, tâm tạm thời không thấy được, đâu có cái gọi là lí? Như vậy thì kẻ bất tài cũng thầm mong được là người bạn có thể khuyên bảo thẳng thắn Dương Minh rồi" (Sử lục hợp khoáng nhiên, vô nhất vật dĩ tiếp vu ngô tâm, dương thử chi thời, tâm thả bất khả kiến, an đắc sở vị lí tai? Thị tắc bất nịnh sở thiết nguyện vi Dương Minh tranh hữu giả hĩ). (Như trên). Không có tác dụng của khách thể, tâm vĩnh viễn là một trang giấy trắng, điều đó, rõ ràng biểu thị ra nhiều con đường lí luận khác với Học thuyết về tâm của Dương Minh.

Học thuyết về tâm của Nghiêm Phúc có một tiêu chí quan trọng khác với Triết học truyền thống là ông dùng quan điểm khoa học tự nhiên cận đại để giải thích hoạt động tư duy của con người. Ông chỉ ra, phàm là vật có chất

lượng có trọng lượng, lực có được do chất lượng là lực điểm, lại gọi là ái lực; lực sinh ra do trọng lượng là thể lực, hai lực này tồn tại trong mọi sự vật, tác dụng lẫn nhau, tức cái gọi là chất lực đẩy nhau. Qui luật này biểu hiện ở thân thể con người, hoạt động tinh thần là điểm lực, vận động cơ bắp là thể lực. "Các cơ quan tiếp xúc với bụi vật, do niết-phục (nerve) (tự chú: tục gọi là thần kinh não, còn gọi là sự suy nghĩ, trí nhớ nữa để làm cho não đạt tới thành giác, sát vào giác thành (suy tư), vì tư gây ra dục vọng, do dục vọng mà ra lệnh hành động, trước khi tự ham muốn, cũng đều là việc của điểm lực" (Quan dữ vật trần tương tiếp, do niết phục (tự chú: Tục viết não khí cân) dĩ đạt não thành giác, tức giác thành tư, nhân tư khởi dục, do dục mệnh động, tự dục dĩ tiền, diệc giai điểm lực chi sự). ("Thiên diễn luận" Lời chú ghi thêm ở tâm lời nói đây). Niết-phục là dịch âm Anh văn Nerve, nay thông thường dịch là thần kinh. Tâm tri (sự hiểu biết của tâm), thực tế là vận động thần kinh của đại não. Nhưng lấy điểm lực, thể lực tương hỗ để thành cái gốc của nó không thể nói rõ được sự sản sinh và hình thành của ý thức, có khuynh hướng coi ý thức là vận động máy móc. Nói về góc độ của phương pháp luận thì tư tưởng nói trên đã phản ánh sự cố gắng của Nghiêm Phúc muốn xây dựng hoạt động ý thức của con người trên cơ sở vật chất. Trong cuốn: "Trang Tử bình ngữ", ông đã từng phê phán quan điểm không có tâm ngoài tri, không có vật ngoài tâm, và chỉ ra nó giống như "Triết học của Phái duy tâm Âu Tây, rất khác với Phái duy vật của các nhà khoa học. Phái duy vật gọi hoạt động của cái tâm này đều là sự biến đổi của vật, cho nên vật tận được thì tâm tận được, có thể chỉ ra lời nói xác thực rõ ràng. Những người theo học thuyết duy tâm, không thể không nghiên cứu sâu vậy. Người duy tâm thì vật theo tâm, theo người

duy vật thì tâm theo vật. Nghiêm Phúc cho rằng Triết học duy vật có nhiều căn cứ khoa học hơn Triết học duy tâm, cho nên ông ngả theo về Triết học của Phái duy vật. Ông nói tâm có thể làm thay đổi vật bao hàm ý nghĩa hai mặt: Thứ nhất là, tâm tri là sự phản ảnh của vật, có thể và cần phải nghiệm chứng từ hiện tượng vật chất; Thứ hai là, hoạt động ý thức coi vật là cơ sở, đều do điểm lực làm. Đó là Nhận thức luận của Duy vật luận máy móc khác với Học thuyết về tâm thời cổ đại.

Nhưng Học thuyết về tâm của Nghiêm Phúc chịu ảnh hưởng của Kant rất sâu sắc. Ông một mặt khẳng định nhân tâm được vật mà biết (tri) và có thể qua thí nghiệm mà nhận xét được nó là đúng hay sai, mặt khác lại nhấn mạnh, điều mà tâm nhận thức được chỉ là hiện tượng của sự vật, còn bản chất và bản thể của nó thì không thể biết (tri) được. Ông nói: "Đại để sự của tâm học, thì cổ xưa và ngày nay có cái khác nhau, xưa thì nói là bản thể của vạn vật vậy, ở những cái không thấy được nó, thì lấy ra tất cả những cái bám theo mà phát hiện, như màu sắc ngoài của vật, như ý của tâm mà nhớ sai đi việc hiểu rõ lục như Bát-nhã này được coi là lời kệ quan trọng vậy. Từ việc học tôn trọng nghi ngờ do Descartes đề xướng mà kết quả ở suy nghĩ về chứ không phải là huyền ảo". (Đại để tâm học chi sự, cổ dữ kim hữu bất đồng giả, cổ chi ngôn vạn vật bản thể dã, dĩ kì bất khả kiến, tắc thủy nhất thiết sở phụ trước nhi phát hiện giả, như vật chi sắc tướng, như tâm chi ý thức nhi vọng chi, thử Bát nhã lục như chi dụ sở dĩ vi yếu kệ dã. Tự Đặc-gia-nhĩ xướng tôn nghi chi học, nhi kết quả vu du ý phi hoan). ("Mục lặc danh học", Phần chú ghi thêm ở phần A). Tâm học ở đây đều lấy bản thể làm cái bất khả tri (không biết được) mà phủ định vật chất, để rồi tiến tới phủ

định tâm tri (hiểu biết của tâm). Còn Descartes thì hoài nghi sự tồn tại của sự vật khách quan ông đã khẳng định tính chân thực của bản thân ý thức, cho nên có Thuyết "Ta suy nghĩ nên ta tồn tại". "Nghiêm Phúc tán đồng quan điểm đó. "Trộm nghĩ bản thể của Vạn vật tuy bất khả tri (không biết được), mà cái khả tri (biết được) dừng lại ở cảm giác, nhưng vật đức (phẩm hạnh của vật) có sự khác nhau về gốc và ngọn, mà tâm tri (hiểu biết của tâm) thì có sự khác nhau giữa trước và sau. Ở đây như hai sự việc chiếm chỗ và trải qua, vật bỏ đây thì không cho là có (hữu) tâm ta bỏ đây thì không cho là biết (tri). Cái chiếm chỗ là vũ (không gian vũ trụ), cái trải qua là trụ (khoảng thời gian từ xưa tới nay). Thể và vũ là đồng vật, nó là sự phát hiện vậy, đồng thời cùng hiện ra; Tâm và trụ là đồng vật, nó là sự phát hiện vậy, trải qua mà biến đổi dần theo thứ tự". (Thiết thường vị vạn vật bản thể tuy bất khả tri, nhi khả tri giả chỉ vu cảm giác, đản vật đức hữu bản mạt chi thù, nhi tâm tri hữu tiền hậu chi dị. Thử như chiếm vị, lịch thời nhị sự, vật xả thử vô dĩ vi hữu, ngô tâm xả thử vô dĩ vi tri. Chiếm vị giả vũ, lịch thời giả trụ. Thể dữ vũ vi đồng vật, kì vi phát hiện dã, đồng thời nhi tịnh trình. Tâm dữ trụ vi đồng vật, kì vi phát hiện dã, lịch thời nhi đệ biến) (Như trên). Sự khẳng định về nhận thức của ông nhiều hơn một chút so với Descarter. Trước hết, ông chỉ ra thuộc tính (vật đức) của sự vật có sự khác nhau giữa gốc và ngọn, tức sự khác nhau giữa bản chất và phi phản chất; Thứ hai là, ông coi thời gian, không gian là tiền đề của sự tồn tại của sự vật và tâm tri sự thể hiện ra thuộc tính của sự vật có tính đồng thời, mà nhận thức của tâm tri thực ra không phải hoàn thành một lần, mà đòi hỏi cả một quá trình phát triển. Nói về điểm này, Nghiêm Phúc hình như thừa nhận thuộc tính gốc

ngọn của vật đều có thể được tâm nhận thức. Thực ra không phải như vậy. Ông đặc biệt nhấn mạnh nhiều sự vật trên thế giới, nhất là bản thể của chúng "không thể tưởng tượng nổi". Nó như chất điểm của vạn vật, động tĩnh thật sự khác nhau, bản thủy (cái gốc ban đầu) của lực, là cái thứ ta khởi đầu và kết thúc của tinh thần tâm tư, tuy trí tuệ thì cao như thánh đều không thể nói ra lời nhưng những cái đó đều là điều chân thực không thể tưởng tượng nổi". (Tha như vạn vật chất điểm, động tĩnh chân thù, lực chi bản thủy, thần tư khởi bất chi luận, tuy tại thánh trí giai bất năng ngôn, thử giai chân thực bất khả tư nghị giả). ("Thiên diễn luận", lời chú ghi thêm. Đó là Thuyết bất khả tri chính cống. Năng lực của tâm tri bị hoài nghi.

II - Cái nổi lên của vật có tri giác tất nhiên của tâm.

Học thuyết về tâm của Nghiêm Phúc chịu ảnh hưởng của Học thuyết Kant. Ông nói: "Châu Âu nói về tâm và tính, đến Descartes đã có thay đổi, đến Kant lại thay đổi; Tất nhiên là trở xuống, như Fichte, như Sheckilling, như Hegel, như Schopenhauer, đều phổ biến rộng cái phát minh của Kant vậy". ("Trình bày về Học thuyết duy tâm của Hegel"). Những người nêu ra ở đây như các ông Descarte, Kant, Fichite, Schelling, Hegel và Schopen Hauer v.v... đều là các nhà triết học duy tâm chủ nghĩa nổi tiếng thời cận đại của Phương Tây. Ông lấy Triết học Kant làm nguồn gốc của Học thuyết duy tâm cận đại, điều đó chứng tỏ sự tôn sùng của ông đối với Kant và sự hiểu biết sâu sắc của ông đối với Triết học cận đại Phương Tây. Nghiên cứu ở Kant, thì thấy ông là ông tổ của Triết học cận đại không kế thừa tổ tiên đã coi hai vật vũ trụ trong suốt là lương năng của

nhân tâm. Nó như tâm vậy, giống như ngũ quan ở chỗ đem so sánh đối chiếu thấy, hai cái không gian và thời gian, này quả là ở trong chứ không phải từ ngoài vào rồi, thì giả vờ trả lời Mã Cảnh là do tâm tạo ra, bày tỏ với nhà Nho cái lí sinh ra vạn vật làm trung hòa vị trí của trời đất, đều trong suốt bên trong, mà là sự thuyết minh không sửa chữa". (Khảo Hàn Đức sở dĩ vi cận đại triết học bất khiêu chi tông giả, dĩ trừng triệt vũ trụ nhị vật vi nhân tâm chi lương năng. Kì như tâm dã, do ngũ qua chi vu hình can, phù không gian, thời gian nhị giả, quả tại nội nhi phi do ngoại hĩ, tắc kiều đáp Ma Cảnh do tâm tạo, dữ Nho gia trí trung gian hòa thiên địa vị vạn vật dục chi lí, giai trung biên trừng triệt, nhi vi bất san chi thuyết minh hĩ (Như trên). Kant trình bày phân tích hai qui luật thời gian và không gian trái ngược nhau, chứng minh tính bất khả tri của bản thể vạn vật, đồng thời qui định không gian, thời gian là hình thức nhận thức tiên nghiệm của tâm tri. Nghiêm Phúc Khẳng định lí luận của Kant và coi nó là chứng cứ để tâm tạo ra cảnh Phật giáo, nhà nho lí luận trung hòa, điều đó đã phản ánh ra là ông kiên trì quan điểm tâm quyết định vật.

Bản thể của vạn vật bất khả tri (không biết được), tính chân thực của hiện tượng sự vật của mọi người nhận thức cũng vì thế đáng nghi ngờ, cái duy nhất xác định không nghi ngờ từ chỉ còn lại bản thân tâm tri của con người. Nghiêm Phúc giải thích rõ mệnh đề rõ "Tồn tại tức là bị cảm biết" của Berkerley là "Vật có nổi lên, cần chờ đợi tri giác của tâm ta", và khẳng định sự vật chỉ là biểu hiện của tâm tri.

Ông nói: "Như vậy, bộ máy giả của tâm ta cảm biết màu sắc, cho nên màu sắc là sự việc, đúng là ý không phải là vật" (Nhiên Ngô tâm giả quan giác sắc, cố sắc chi vi sự, thị ý phi vật) ("Thiên diễn luận thủ cảo", luận cương an ngữ). Cơ quan cảm giác của con người và thuộc tính của sự vật có quan hệ nhất nhất đối ứng, đại não tổng hợp các loại cảm giác thành một biểu tượng hoặc quan niệm, thì sẽ hình thành nhận thức về khách thể tổng hợp của cảm giác. Ông tiến thêm một bước phát triển nói, khách thể là ý mà không phải là vật, thì nhận thức về khách thể của con người thực tế là nhận thức của tâm tư về ý, tức tự nhận thức của tâm tri. "Cho nên cái mà tâm ta ta biết đều là ý không phải là vật, đều là quả, không phải là nhân" (Như trên). Nhân quả ở đây chỉ khách thể là nguyên nhân dẫn đến của ý thức, quan niệm là kết quả của nhận thức của tâm tri. "Cho nên cái mà tâm mà tâm ta biết đều là ý không phải là vật, đều là quả, không phải là nhân" (Như trên). Nhân quả ở đây chỉ khách thể là nguyên nhân dẫn đến của ý thức, quan niệm là kết quả của nhận thức. Ông chỉ ra: "Cần có nguyên nhân bên ngoài, mới sinh ra kết quả bên trong. Như vậy, nhân có cùng quả hay không chắc là bất khả tri, hình ảnh đã trông thấy, tức là cái có thể giống như bản vật (cái vật ấy) vậy." ("Thiên diễn luận", bàn về lời chú ghi thêm). Mọi người không có cách nào để chứng thực tính đồng nhất của khách thể và quan niệm, nhiều nhất chỉ có thể có được tính tương tự. "Như vậy lấy tri thức của con người để dừng lại ở ý cái ý và nghiệm phù hợp với nhau". (Như trên). Sau khi tính chân thực của khách thể bị thủ tiêu, thì chỉ còn lại tinh thần chủ thể.

Khách thể không chân thực, duy tâm là chân thực, nhưng Nghiêm Phúc lại không đồng ý hoàn toàn thủ tiêu

khách thể. Ông nói: "Ta mà không có vật ở bên ngoài, không phải là không có vật vậy, tuy có mà không có khác với không có vậy. Như vậy biết nó có ở ta rồi, thế là từ đó mà bỏ đi cái thuyết Túc vật cùng li, thì lại không thể được. Ta tuy có ý là chủ, nhưng vật là nguyên nhân của của ý, không tiếp xúc với nguyên nhân mà nói đến kết quả, thì ý của nó tất không trung tiếp xúc với nguyên nhân mà nói đến kết quả, thì ý của nó tất không trung thực. Ở đây, Trang Chu sở dĩ nói tâm dừng lại ở cái phù hợp, Enguxebegen (dịch theo âm) cũng nêu ra ý nghĩa lấy tâm để gần gũi với vật vậy" (Ngã nhi ngoại vô vật dã, phi vô vật dã, tuy hữu nhi vô dị vu vô dã nhiên tri kì bị vu ngã hĩ, nãi tòng thử nhi truất túc vật cùng lí chi thuyết, hựu bất khả dã. Cái ngã tuy ý chủ, nhi vật vi ý nhân, bất tức nhân nhi ngôn quả, tắc kì ý tất bất thành. Thử Trang Chu sở dĩ vân tâm chỉ vu phù, Anh-nho-bối-căn diệc tiêu dĩ tâm thân vật chi nghĩa dã. ("Mục lặc danh học", lời chú ghi thêm ở phần A). Có người dẫn ra" dĩ tâm thân vật" lấy tâm để gần gũi với vật để chứng minh nhận thức luận của Nghiêm Phúc thuộc về Học thuyết duy tâm, tác giả cho là không thỏa đáng. Nghiêm Phúc rõ ràng khẳng định vật chỉ ở trong tâm, tách rời tâm thì vật tuy có hay không có, khác với không có. Dĩ tâm thân vật (lấy tâm để gần gũi với vật) là tâm tri có phù hợp với bản thể của vật hay không thì đó là bất khả tri (không biết được), nhưng sự sản sinh ra nó cần lấy vật làm cái nguyên nhân dẫn đến.

Nghiêm Phúc còn phân ý thức của con người thành nguyên tri và suy tri, đồng thời hết sức nhấn mạnh sự khác nhau giữa hai cái này. "Nhắc nhở người ta không được coi suy tri là nguyên tri, việc này quan hệ nhất tới sự đúng đắn

và xằng bậy ("Mục lặc danh học", bộ thủ an ngữ). Cái gọi là nguyên tri là cái thẳng thắn mà tri (biết), thuộc về cái tri (sự hiểu biết) giác tính; Suy tri là chỉ cái quanh co mà tri (biết), thuộc về cái tri chứng ngộ cái biết về chứng minh được là hiểu ra. Ở đây, tuy không có hạn chế về tiên thiên (bẩm sinh) và hậu thiên (khi lớn lên về sau) một cách rõ ràng, chính xác nhưng coi nguyên tri là giác tính, thì hình như là đã thừa nhận tri thức tiên nghiệm.

Nghiêm Phúc lại nói: Thường thì lời nói có gọi là tâm tính hình thể, không có cái giống hệt nhau giữa hai người, lời nói này là xác thực rồi, mà tâm tính hình thể, cũng không có cái gián cách lơ lửng giữa hai người, lời nói này cũng là xác thực" (Thường ngữ vị hình thể tâm tính, vô lưỡng nhân chính đồng giả, thử ngôn xác hĩ. Nhi hình thể tâm tính, diệc vô hữu lưỡng nhân huyền cách giả, thử ngôn diệc xác) ("Chính trị giảng nghĩa"). Có cái tâm đều giống nhau của mọi người, cũng có cái tâm khác nhau của mọi người. Cái tâm giống nhau tương đương với nguyên tri, tâm khác nhau tương đương với suy tri. Vì thế, ông rất tán thưởng sự phân chia ra tâm chủ quan và tâm khách quan của Hégel. Đồng thời ông còn giải thích thêm tâm chủ quan là "cái mà một mình có được". (Ngô nhất nhân nhi đắc chi giả dã), tức là cái tinh thần riêng có của một chủ thể; "Tâm khách quan tức là đạo tâm (tâm đạo) như nhà nho ta vẫn thường nói (Khách quan tâm tức ngô nho sở vị đạo tâm), tức là cái tinh thần khách quan phổ biến mãi mãi. (Xem thêm trình bày về Học thuyết duy tâm của Hêgel"). Ông thừa nhận ngoài con người ra, còn tồn tại một loại tinh thần khách quan độc lập, tâm không những chỉ cái tâm của con người, vậy mà, cũng đúng như đạo tâm ngụ ở trong nhân tâm, tâm

khách quan và tâm chủ quan lại không tồn tại sự khác nhau về bản chất và sự giới hạn không thể vượt qua. Về thực chất, tâm khách quan có thể nói là bản tâm của tâm chủ quan, tâm chủ quan sinh ra từ tâm khách quan. Nói về góc độ của nhận thức luận thì suy tri vốn ở nguyên tri, cho nên tâm tri của con người đều là cái ý mà từ tâm khách quan. Nói ngược lại, vật mà mọi người vẫn thường nói chẳng qua chỉ là quan niệm của con người, cho nên, vạn vật đều có ở ta, ngoài ta ra, không có vật nào cả. Học thuyết về Tâm của Nghiêm Phúc đã đưa ra cho chúng ta một điển hình về Nhận thức luận của Triết học cận đại từ Phản ánh luận đi theo hướng bất khả tri luận, tiến tới trượt theo Tiên nghiệm luận và Duy tâm luận.

Từ tiến trình tư duy mà xem xét, học thuyết về Tâm của Nghiêm Phúc có đặc điểm tư duy biện chứng cận đại rất sâu đậm; nhiều quan điểm trực tiếp từ chỗ các nhà triết học cận đại Phương Tây được di thực tới, và được những người như các ông Khang Hữu Vi, Đàm Tự Đồng v.v.. pha trộn nhào nặn lẫn lộn lí luận cổ kim, Trung Quốc và Phương Tây lại một cách có khác hau, cái tâm mà Nghiêm Phúc nói, đã không còn dùng để làm cái tâm máu thịt nữa, mà chỉ là mượn dùng hình thức phạm trù tâm để ý thức tinh thần của con người, điều này đánh dấu sự hoàn thành chuyển đổi hình thái của phạm trù tâm từ Triết học truyền thống đến Triết học cận đại.

Tiết V. Tư tưởng tâm tương giao với não để thành dụng của Đàm Tự Đồng.

Trong các quân tử duy tân Mậu Tuất, Đàm Tự Đồng (1865-1898) là người có hào khí mạnh mẽ, ung dung tựu nghĩa. Ông sinh vào giữa thời quốc gia dân tộc bị nguy nan,

quyết chỉ cải cách để cứu nước, lại cảm thấy sâu sắc rằng thiếu sức mạnh xoay chuyển trời đất, liền phát ra lời kêu gọi khẩn thiết "Cứu vãn tai nạn bằng tấm lòng". Ông bàn về tâm, một mặt dùng các kiến thức khoa học truyền thống, làm cho tâm tư phạm trù triết học cổ đại chuyển sang phạm trù triết học cận đại, Mặt khác, lại coi trọng quan niệm về tâm như triết học truyền thống, đã khuyếch đại tác dụng của tâm, đã phản ánh sự xung đột và hòa hợp nền văn hóa Trung Quốc và Phương Tây trong phạm trù tâm.

I - Dùng dĩ thái và điện để giải thích về tâm lực.

Đàm Tự Đồng từng viết cuốn "Thuyết dĩ thái", coi dĩ thái là môi giới liên hệ của tính thống nhất của vũ trụ và vạn vật. Ông không chỉ tiếp thu giả thuyết dĩ thái của vật lí học cận đại, dùng thuyết này để nói rõ các hiện tượng vật chất của vũ trụ, mà còn dùng nó để giải thích các hiện tượng tinh thần. Ông nói: "Nhân ái coi thông suốt là nghĩa thứ nhất. Dĩ thái, điện, tâm lực, đều chỉ ra cái sở dĩ có thông suốt". (Nhân dĩ thông vi đệ nhất nghĩa. Dĩ Thái dã, điện dã, tâm lực dã, giai chỉ xuất sở tập", dưới đây cũng vậy). Nhân ái thông với dĩ thái là phạm trù cao nhất của Triết học Đàm Tự Đồng. Nó có ý nghĩa trừu tượng hơn so với nhân tương quan về bản chất giữa các sự vật. Dĩ thái, điện và tâm là các yếu tố cơ bản chung của sự vật. Ông cho rằng, ba cái này cũng thông với nhau. "Dĩ thái, điện là cái vốn có thô thiển dựa vào cái tên của nó để chất vấn tâm lực". (Dĩ thái dã, diện dã, thô thiển chi cụ dã, tá kì danh dĩ chất tâm lực) (Như trên).

Tác dụng thông suốt của tâm lực được biểu hiện ra thông qua tính chất môi giới của dĩ thái và điện. Vì thế,

tâm tức nhân, dĩ thái và điện là hình thức vận động biến hóa của tâm. "Nhân ái là nguồn gốc của thiên địa, vạn vật, cho nên duy tâm, cho nên duy thức" (Như trên). Bản nguyên của thế giới được qui định là sự tồn tại của quan niệm, tâm được coi là sự tồn tại cao nhất.

Rõ ràng và dễ thấy, lí luận của Đàm Tự Đồng, dùng tri thức khoa học cận đại để giải thích về quan niệm truyền thống. Trong Triết học cổ đại, hàm nghĩa cơ bản nhất của tâm là nhận thức và tư duy, mà khoa học cận đại vạch ra nhận thức và tư duy là công năng của não người. Tâm (Tim) chỉ là bộ máy điều tiết và khống chế tuần hoàn huyết dịch. Đàm Tự Đồng bàn về tâm chưa có phủ định công năng ý thức của nó, mà là kết hợp tâm với não lại làm một để giải thích hiện tượng tinh thần của con người. Ông nói: "Trung Quốc nói tâm chủ tư (suy nghĩ), các nước Phương Tây thì nói tâm không thể tư (suy nghĩ) được mà tư chỉ có riêng ở não. Não phân ra đại não và tiểu não, đại não chủ (chịu trách nhiệm) về nhận thức, tiểu não chủ (chịu trách nhiệm) về ghi nhớ và những cái thuộc về nghe thấy nhìn thấy. Cân khí não phân bố đầy ở tứ chi bách thể, thi chủ về vận động tri giác của tứ chi bách thể. Cái gọi là tâm, cũng chỉ là đi theo sự việc để chủ biến huyết mà thôi. ("Luận toàn thể học"). Não chủ tư (não chịu trách nhiệm về suy tư) là kết luận khoa học có được sau khi quan sát thí nghiệm nhiều lần của loài người, sau khi nó được truyền vào Trung Quốc, liền sinh ra xung đột với quan niệm tâm chủ tư (tâm chịu trách nhiệm về suy tư) của Triết học truyền thống, hơn nữa còn cố sức để có sự điều hòa nhất định nào đó giữa hai cái đó. Ông nói tiếp: "Trung Quốc và Phương Tây bàn về tâm, khác nhau như vậy, kẻ ngu dần như tôi cho là cái lí của nó

thực ra cũng tương thông nhau. Tư (suy nghĩ) cố nhiên chuyên ở não, mà não sở dĩ có thể suy nghĩ được toàn bộ đều dựa vào tâm (tim) có thể biến đổi huyết để nuôi não, như vậy tâm và não giao với nhau để thành dụng vậy. Cho nên chữ tư là ghép nửa bên phải chữ não với chữ tâm ở dưới mà thành (Phù Trung Tây luận tâm, bất đồng như thử, ngu vị kì lí thực diệc tương thông. Tư cố chuyên tại não, nhi não chi sở dĩ năng tứ giả, toàn lại tâm năng biến huyết dĩ dưỡng não, thị tâm dữ não giao tương vi dụng đã. Cố tư tự tòng tấn tòng tâm) (Như trên). Cách nói này có nhân tố hợp lí. Tuần hoàn huyết dịch là điều kiện cơ bản để sinh mệnh tồn tại, đại não cũng cần dựa vào tâm tạng (quả tim) để cung cấp máu chuyển đưa dinh dưỡng và khí ô-xy đi, nếu không thì không có cách gì tư duy được. Về ý nghĩa đó, có thể nói tâm tương giao với não để thành dụng. Nhưng tâm thực ra không trực tiếp tham dự vào hoạt động tư duy, sự điều hòa về tâm não chủ tư của Đàm Tự Đồng (kể cả Khang Hữu Vi...) chưa thể phát triển thêm một bước trong Triết học cận đại.

Đàm Tự Đồng giải thích hoạt động tư duy của con người bằng dĩ thái và điện. Ông nói: "Cái dụng của dĩ thái là cái chí linh và khả chứng, ở thân thể con người thì là não", "não là điện có hình chất, như vậy điện tất phải là não, không có hình chất". (Não vi hữu hình chất chi điện, thị điện tất vô hình chất chi não) ("Nhân học", 2). Dĩ thái và điện là sự tồn tại thông suốt hết thảy, bộ phận tinh túy nhất của nó là bộ máy tư duy của con người. Điều này có tính tương tự như mô thức tư duy coi tâm là cái linh của khí của Triết học truyền thống. Ông giải thích thêm: "Cố nhiên nói não tức là điện, thì sự phân bố xung quanh của cân khí não, tức là dây điện thông đạt được tới bốn nơi, mối chằng

chịt của đại não và tiểu não tức là sự hội tụ chung của dây điện, hễ có chỗ nào tiếp xúc thì dây điện, sẽ truyền tín hiệu ngay vào đến não, mà biết là tiếp xúc, là ngứa là đau. Cơ của nó cực linh nhậy bén, hành động của nó cực nhanh". (Phù cố ngôn não tức điện hĩ, tắc não khí cân chi chi chu bố tức điện tuyến chi tứ đạt, đại não tiểu não chi bàn kết, tức điện tuyến chi tứ đạt, đại não tiểu não chi bàn kết, tức điện tuyến chi tổng hội. Nhất hữu sở thiết, điện tuyến tức truyền tín vu não, nhi tri vi xúc, vi dương, vi thống. Kì cơ cực linh, kì hành cực tốc) ("Nhân học", 3). Khoa học hiện đại chứng minh, tinh thần là hoạt động thần kinh cấp cao dưới sự chủ trì của đại não, được tiến hành thông qua sự truyền cảm của tế bào thần kinh (thần kinh nguyên). Có người gọi sự truyền cảm đó là điện sinh học. Điện mà Đàm Tự Đồng nói thì có ý nghĩ rộng rãi hơn, nó có thể cảm thông với thiên địa, vạn vật. "Con người biết cân khí não, ngũ quan, bách hài là một thân thể, thì chính là biết điện khí thông với thiên địa, vạn vật, con người và ta là một thân thể vậy". (Nhân tri não khí cân ngũ quan bách hài vi nhất thân, tức dương tri điện khí thông thiên địa vạn vật nhân ngã vi thân dã) ("Nhân học"). Năng lực truyền cảm của điện làm cho tâm cũng được năng lực truyền cảm cực mạnh, "Tâm lực, của ta, có thể cảm xúc đến con người mà làm cho nó có cùng ý nghĩ với ta". (Ngã chi tâm lực, năng cảm nhận sư dữ ngã đồng niệm) như vậy cho nên phát ra một ý nghĩ, thành thật hay không thành thật, mười tay mười mắt rịt chặt vào nó; Nói ra một lời, thiện hay không thiện, ứng với nó ngoài ngàn dặm. (Thị cố phát nhất niệm, thành bất thành, thập thủ thập mục nghiêm chi; xuất nhất ngôn, thiện bất thiện, thiên lí chi ngoại ứng chi) (Như trên). Tâm lực giúp cho dĩ thái và điện có được sự khuyếch đại vô hạn.

Tâm tri đã biểu hiện là hoạt động của dĩ thái và điện, thì sự vật mà chúng cấu tạo thành đều cần phải có tri (biết). Quan điểm của Đàm Tự Đồng đúng là như thế. Ông cho rằng tâm tri là cái linh (tinh nhanh) của dĩ thái, dĩ thái chứa đầy trong vũ trụ, nên không những vạn vật có cái tri, mà "suy từ cái đó ra thì trong hư không, cũng đều có cái tri (suy thử tắc hư không chi trung, diệc giai hữu tri dã) ("Nhân học", 14). Mọi người sở dĩ không thừa nhận vật có cái tri là bởi vì họ dùng cái tri của con người để đo cái tri của vật. Giới thuyết về cái tri của Đàm Tự Đồng là "giữa yêu và ghét vừa công kích nhau vừa thu hút, giành giật lẫn nhau, tức là thuộc tính, là công năng vừa hấp thu vừa bác bỏ lẫn nhau của sự vật. Căn cứ vào đó, ông phân chia thứ bậc như sau đối với cái tri (biết): "Sự hiểu biết của con người là đồi dào, thứ đến lạ của động vật; dưới nữa là thực vật, duy chỉ có một mặt của nó, như giống rùa lớn hướng về mặt trời, sắt thì hút điện, lửa thì nóng lên, nước thì chảy xuống". (Nhân chi tri vi phồn, động vật thứ chi; thực vật dĩ hạ, duy đắc kì nhất đoan, như thái chi khuynh nhật, thiết chi hấp điện, hỏa chi viêm thượng, thủy chi lưu khuynh nhật, thiết chi hấp điện, hỏa chi viêm thượng, thủy chi lưu hạ) (Như trên). Ở giới tự nhiên, khi sự vật A chịu tác dụng của sự vật B thì sẽ sinh ra phản ứng tương ứng, có người cho rằng nhận thức cũng có được là do sự phát triển từ loại phản ứng đơn giản này. Nhưng giữa phản ứng lí hóa của vật vô cơ, cảm ứng kích thích của sự sống cấp thấp, tri giác của động vật và nhận thức của loài người, có sự khác nhau về bản chất, cho đến nay, mọi người vẫn chưa co được những chứng cứ có thể vượt qua được những sự khác nhau đó. Đàm Tự Đồng chưa nhận thức được nhận thức cấp cao

và phản ứng cấp thấp không thể đặt song hàng với nhau lại từ đó mà đem rút tách tri (biết) ra khỏi tâm và não của con người. "Cái gọi là tri, là kết quả là ngang bằng với vật nào vậy? Nói là tri xuất ra ở tâm, tâm (tim) điều khiển sự xuất nạp máu đỏ máu tím, đâu nhìn thấy được cái gọi là tri? Như vậy thì tất phải xuất ra từ não, bổ não ra mà quan sát, màu sắc của nó là màu xám, chất của nó là mỡ, hình dạng của nó lồi lõm không bằng phẳng giống như cái nhân của hạt đào, ở cái gọi là tri thì, lại chẳng thấy có gì. (Sở vị tri giả, quả là đẳng vật dã? Vị trí xuất hồ tâm, tâm tư hồng huyết tử huyết chi xuất nạp, ô đô sở vị tri đa? Tắc tất xuất vu não, phẩu não nhi sát chi, kì sắc khôi bại, kì chất chi, kì hình oa long bất bình, như bạch đào nhân, vu sở vị tri, hụu vô hữu dã) (Như trên). Tri là cơ năng của não người, không phải là thực thể hữu hình, trong tâm hoặc não đương nhiên không có cách gì tìm được. Có thể Đàm Tụ Đồng lại muốn tìm được sự tồn tại của cái tri ở ngoài tâm và não. "Nay đã có cái gọi là tri rồi, thì cái tri đó xuất ra ở dĩ thái giống như không sinh không diệt vậy; cái linh hồn, tức là cái tri không sinh không diệt của nó vậy. (Kim kí hữu tri chi vị hĩ, tri tắc xuất vu dĩ thái, bất sinh bất diệt đồng yên; linh hồn giả, tức kì bất sinh bất diệt chi tri dã) (Như trên). Có thể thấy, quan điểm ngoài con người có cái tri cũng tương thông với Thuyết vạn vật đều có cái linh thiêng, linh hồn là bất tử.

II - Cảnh sinh tâm, tâm tạo ra cảnh.

Tâm tri không hạn chế ở thân thể con người, cho nên tâm không có trong ngoài, tức trong tức ngoài, cũng là trong cũng là ngoài. Tâm là tâm của con người, nên ở trong. "Tuy nhiên, cũng có thể nói ngược lại là: Tâm ở ngoài mà không

ở trong ("Nhâm học", 25). Đàm Tự Đồng giải thích: "Tâm sinh ra, tất có duyên tất có sở duyên. Duyên và sở duyên, nối tiếp nhau không ngừng". (Tâm chi sinh dã, tất hữu duyên, tất hữu sở duyên. Duyên dữ sở duyên, tương tục bất đoạn) (Như trên). Theo duyên và sở duyên chia tâm làm hai, cái đó thực đúng là thuyết cũ của Phật giáo. Tâm là năng duyên (nguyên nhân sinh ra do ngoại cảnh), ngoại cảnh là sở duyên (nguyên nhân phụ sinh ra do tâm tri), tâm cần ở cảnh mới có thể sinh ra lự (suy nghĩ hiểu biết), tức tâm do có bên ngoài mà sinh ra cho nên, trong cũng là ngoài. Mặt khác, ngoại cảnh, lại chỉ là sự biến hiện của tâm thức, là đối tượng mà tâm thiết lập nên cho mình, cho nên ngoài cũng là trong. Giới hạn giữa tâm và vật đã bị thủ tiêu như vậy.

Đàm Tự Đồng chỉ ra: "Cảnh có thể sinh ra tâm, tâm thực sự tạo ra cảnh" ("Dữ Đường Phất Thừa thư"). Dựa vào nhau cùng sinh ra, tuần hoàn không ngừng. Tâm do cảnh sinh ra, là cái tâm tư lự (suy xét), tâm tạo ra cảnh là cái tâm tạo tác. Ông cho rằng, cảnh là do tâm tạo ra Thiên địa vạn vật đều coi tàng thức là cái gốc. Tàng thức "bỗng bị cái thất thức (bảy kiến thức) nắm bắt, chuyển thành dáng vẻ của mình. Cái nắm bắt được sinh ra ý thức, cái thấy được thành tướng mạo. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể mỗi cái lại có riêng cái mình thấy được, nhất nhất thành tướng mạo. Tướng mạo và thực sự không bị uốn cong theo thói quen của mùi thơm hoa, cỏ, cái sở tạo sinh ra này, còn nhập vào tàng thức, để lại sinh ra nhân. Nhân lại thành ra quả, đó là tuần hoàn đảo ngược, không có bắt đầu chìm xuống cuồn cuộn liên tục, lại chìm xuống không ngừng, thế là nóng bỏng lên gọi là thiên địa, vạn vật cuồn cuộn. ("Hốt bị thất thức

sở chấp chuyển vi ngã tướng. Chấp sinh ý thức, sở kiến thành tướng. Nhãn nhĩ tị thiệt thân hựu các hữu kiến, nhất nhất thành tướng. Tướng thục vô uổng thụ huân tập, thử sinh sở tạo, hoàn nhập tàng thức, vi lai sinh nhân. Nhân hựu thành quả, điên đảo tuần hoàn, vô thủy luân thao, luân thao bất dĩ, nãi chước nhiên vị thiên địa vạn vật hĩ) ("Nhân học", 25). Thế giới đại thiên (thế giới vô biên) là sự tự vận động, tư diễn biến của tàng thức. Tàng thức là do những cái biết vụn vặt nắm bắt được trở thành cái của ta, lại thông qua ý thức và ngũ thức mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sinh ra tướng mạo của vật. Hai tướng mạo của vật và của ta đều xoay quanh tàng thức. Ông giải thích thêm: "Cái sở tại của đại não ta, là cái sở tại của tàng thức vậy. Trước nó có cái vũng tròn vậy, ý của ta là cái gương, thiên địa, vạn vật cuối cùng hiện hình ảnh ở trong đó. Kế tiếp lại coi trời đất vạn vật là cái gương, ta sẽ hiện hình ảnh ở trong đó vậy. Hai cái gương chứa đựng nhau, cùng là sự dung nạp, hình ảnh ánh sáng chồng chất lên nhau, không phải là trong, cũng không phải là ngoài (Ngô đại não chi sở tại, tàng thức chi sở tại dã. Kì tiền hữu viên oa yên, ngô ý vi kính, thiên địa vạn vật tốt hiện ảnh vu trung yên, Kế hựu dĩ thiên địa vạn vật vi kính, ngô hiện ảnh vu trung yên. Lưỡng kính tương hàm, hỗ vi dung nạp, quang ảnh trùng trùng, phi nội phi ngoại) (Như trên). Nội ngoại chỉ là sự phân biệt vọng sinh (sinh ra một cách bằng vậy). Coi đại não là tàng thức, tức là coi tàng thức giống như tinh thần. Mà đại não là sự giải thích cận đại về tâm, cho nên tàng thức tức là tâm. "Cái mà Phật gọi là tàng chính là cái mà Khổng Tử gọi là tâm". Người xưa nói chính tâm thì tức là làm cho tàng thức chuyển thành trí tuệ của cái gương tròn lớn, chứ không tiêm nhiễm

vào cho vật và ta "Tâm hễ có sở, thì không thể nào nó ngay thẳng, cũng tức là có bất tại. (Tàng thức sở dĩ vi vô phúc vô kí. Tâm chính giả vô tâm, diệc vô tâm sở, vô tại nhi vô bất tại, thử chi vị đại viên kính trí) ("Nhân học", 26). Nghĩa lí của Phật giáo, Học thuyết của nhà nho và tri thức khoa học cận đại ở đây đã thực hiện được sự kết hợp kì diệu.

Đàm Tự Đồng tiếp tục nói: "Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức, thế giới khác nhau. Vì chúng sinh, chúng sinh không phải vì thế giới mà khác nhau". ("Nhân học", 50). Ông đã khẳng định một cách rõ ràng chính xác thế giới khách quan tồn tại nương tựa vào tâm. Thế thì nhất tâm (một tâm) biến hiện như thế nào để thành thế giới vô biên lại qui về gốc để về một tâm? Ông trả lời: "Một thân không lường tính đến thân, tâm sẽ không lường tính đến tâm. Tất cả nhập vào một, một nhập vào tất cả. (Nhất thân vô lượng thân, nhất tâm vô lượng tâm. Nhất thiết nhập nhất, nhất nhập nhất thiết) (Như trên). Một tương dung với nhiều không có trở ngại gì. Vạn vật tuy nhiều, nhưng tính chất và sự khác biệt của chúng không phải chúng tự có, mà duy chỉ có cái biết (thức) là thay đổi; Tâm tuy là một, nhưng có thể sinh ra tùy theo cảnh, cho nên có thể biến hiện ra hàng ngàn vạn. Một và nhiều tiếp xúc với nhau nhập vào nhau. Thông qua những trình bày và phân tích đó, Đàm Tự Đồng đã thể hiện rõ được sự đồng nhất về bản chất của tâm và vật trên cơ sở của tâm, dưới ảnh hưởng của nghĩa lí Phật giáo, đã giữ lại được hàm nghĩa bản thể của tâm.

III - Cứu nạn bằng tâm

Thời đại mà Đàm Tự Đồng đã sống, Trung Quốc đứng trước sự uy hiếp của các cường quốc Phương Tây xâu xé

chia nhau, quốc gia dân tộc gặp nguy cơ chưa từng có từ trước tới nay. Ông đã hăng hái tích cực lao mình vào phong trào biến pháp duy tân do Khang Hữu Vi phát động, đưa ra lời kêu gọi khẩn thiết "Cứu nạn bằng tâm", cố sức kêu gọi lòng yêu nước của mọi người, để cứu nước cứu dân. Xuất phát từ Học thuyết tam giới duy tâm, ông cho rằng tất cả những cái mà duy tâm tạo ra, tất cả pháp, tất cả tướng, cất cả cảnh, đều do tâm sinh ra, vận hạn đau thương của Trung Quốc không chỉ là do tội ác của kẻ thống trị tàn bạo và những tên phạm tội đối với dân với nước gây ra mà còn là do cái tâm không lường tính trước được cuộc sống tạo ra. "Ta quan sát ở Trung Quốc, biết nạn lớn đang đến rồi, không như thế, sao nhân tâm (lòng người) nhiều máy móc vậy. Người Phương Tây dùng máy móc ở ngoài, làm ra hàng hóa; Trung Quốc dùng máy móc trong nước, làm ra kiếp vận (vận hạn đau thương)" (Ngô quan vu Trung Quốc, tri đại kiếp hành chí hĩ, bất nhiên, hà nhân tâm chi đa cơ giới dã. Tây nhân dĩ tại ngoại chi cơ giới, chế tạo hóa vật; Trung Quốc dĩ tại nội chi cơ giới, chế tạo kiếp vận) ("Nhân học", 42) Nguồn gốc hư hỏng của cảnh là ở chỗ tâm hư hỏng. Hễ có lòng dạ trí trá, thì người người đều cùng nối tiếp sát cánh bên nhau, hàng ngày đấu tranh bằng cái tâm. Người thông thường nói đến cái ác của con người thì rất vui, nghe thấy cái thiện của con người thì ghét và bực bội. Coi việc chửi đổng là tiết tháo, là con người đặc biệt, còn các quan lại triều đình mưu tính hại nhau. "Lấy công kích nhau làm việc mưu lợi" (Như trên), để đến nỗi lật ngược phải trái, người người tự chuốc lấy nguy hại vào thân. Các cường quốc nhìn chằm chằm một cách thèm thuồng như hổ đói, bọn thống trị xâu xé chia nhau mà triều đình và dân gian, trên dưới không lo nghĩ việc cứu nước, chỉ lo đấu đá

nội bộ". Như con tôm con cua trong nồi, đem đun nóng lên, lửa càng mạnh, nước càng nóng, mà đun càng lâu, cho nên biết cái nạn lớn không xa". Ông cho rằng, nếu không phải là những tai nạn là do "tự có con mọt ở trong đó, mà đấy là từ ngoài đến, thì còn có thể trừ bỏ được". Vì thế, nguy cơ của Trung Quốc chủ yếu không phải là cái họa bên ngoài, mà là ở tự tâm của người Trung Quốc làm loạn, tự mình đấu tranh với nhau. Đơn thuốc mà ông kê ra là "Nguyên nhân vận hạn đau thương đã từ tâm tạo ra, thì cũng tự mình có thể giải bằng tâm được. (Duyên kiếp vạn kí do tâm tạo, tự khả dĩ tâm giải dĩ) (Như trên).

Quan điểm trình bày trên đây của Đàm Tự Đồng đã nhìn thấy một số tệ nạn lúc bấy giờ, nhưng sự hiểu biết của ông về nguồn gốc nguy cơ xã hội đương thời không chính xác. Nguy cơ của Trung Quốc cận đại là sản vật của sự xung đột nhau giữa hai loại hình thái xã hội khác nhau, tức sự tan rã từ gốc rễ của xã hội nông nghiệp lạc hậu đứng trước sự đả kích mạnh mẽ của xã hội công nghiệp. Muốn cứu vãn nguy cơ này, cần phải thực hiện sự chuyển biến lịch sử từ xã hội nông nghiệp sang xã hội công nghiệp, tự lập tự cường mới có thể phòng ngừa được cái họa từ bên ngoài, nếu không thì sẽ chìm nghỉm vào trong cảnh một nước phụ thuộc hoặc là một thực dân địa của các cường quốc, tai họa này quyết không thể nào cứu vãn nổi bằng tâm lực được.

Đàm Tự Đồng thì lại không nhìn nhận như vậy. Ông cho rằng tâm là bản nguyên của vũ trụ vạn vật, cũng là nguồn nước của tất cả mọi lực lượng trong vũ trụ. Ông nói: "Cái sở dĩ linh của con người, là nhờ cái tâm vậy. Sức người có thể làm không nổi, tâm làm được những cái không có cái gì có thể làm mà không làm được. Sức mạnh của tâm

tuy trời đất không thể so bì được, tuy cái to lớn của trời đất có thể là do tâm làm nên nó, hủy diệt nó, cải tạo nó, không có cái gì không như ý. Ngay như bắn không thể vào đá được, đó là cái lí nhất định thế. Lí là cái gì? Là trời. Nhưng cái chí thành mà cảm được thì cố thể làm thức uống bằng lông chú. Đó là lí do tâm đưa lại, cũng tức là trời là tâm đưa lại vậy. (Nhân sở dĩ linh giả, dĩ tâm dã. Nhân lực hoặc tộ bất đáo, tâm đương vô hữu tộ bất đáo giả... Tâm chi lực lượng tuy thiên địa bất năng li nghĩ, tuy thiên địa chi đại khả dĩ do tâm thành chi, hủy chi, cải tạo chi, vô bất như ý. Tức như xạ bất năng nhập thạch, thử nhất định chi lí. Lí giả hà? Tức thiên dã. Nhiên chí thành sở cảm, khả sử ẩm vũ. Thị lí vi tâm sở trí, diệc tức thiên vị tâm sở trí dã) ("Thượng Âu Dương trung cốc thập"). Bắn vào đá và thức uống bằng lông chim vốn thuộc về ngụ ngôn, lấy cái đó làm ví dụ, đương nhiên là không đủ làm chứng cứ. Ông phân cắt tâm lực và nhân lực ra, coi tâm lực là lực lượng không phải là sức người, có thể quyết định được hết thảy, tạo dựng nên, hủy diệt đi, cải tạo trời đất. Cần phải thừa nhận, tâm lực của con người đích xác lớn hơn nhiều so với thể lực, năng lực cải tạo thế giới mà loài người có, tuyệt nhiên không phải là chỉ dựa vào thể lực là có thể thực hiện được. Qui đến cùng, con người có sức lực ở tâm trí không ở thân thể sức lực (thể phách). Nhưng, tâm lực vẫn chỉ là nhân lực, phủ nhận điểm này, tâm lực sẽ thành sức mạnh thần bí. Ngoài ra, bản thân tâm lực cũng có giới hạn và không phải là cái vô sở bất năng (không có cái gì là không có khả năng), mà còn phải chuyển hóa thành sức mạnh vật chất. Đàm Tự Đồng trên hai điểm này chính là đã đi vào con

đường rẽ. Ông đem qui kết tất cả năng lực của con người là tâm lực. Sức mạnh của con người bất kể là thần kì đến đâu cũng vẫn là do tâm làm ra. Nếu có thể hiểu được bản nguyên của tâm thì đương nhiên có thể làm ra được những cái thần kì của hàng trăm năm sau. (Như trên). Như vậy sức mạnh của tâm không phải là thần kì mà thần bí, ông đã khuếch đại vô hạn tác dụng của tâm.

Đàm Tự Đồng luận chứng (trình bày, phân tích và chứng minh) thêm tác dụng của tâm lực, chủ yếu biểu hiện thành tính cảm thông, trước tiên là cảm ứng trực tiếp. Ông nói: "Can khí não (thần kinh) của con người trong thiên hạ đều là cái liên kết với nhau vậy. Cái này phát ra một ý nghĩ, cái kia cần có cái ứng lấy, như gửi điện tín vậy, vạn dặm không có trở ngại". (Cái thiên hạ nhân chi nào khí cân giai tương liên giả dã. Thử phát nhất niệm, bỉ tất hữu ứng chi giả, như kí điện tín nhiên, vạn lí vô trở dã) (Như trên). Tâm tức là cái linh của dĩ thái và điện. Dĩ thái và điện là môi giới truyền tới tất cả mọi thông tin và sức mạnh, và chứa đầy cả vũ trụ, cho nên nhân tâm cũng có thể mạnh của một tâm lập tức đã truyền ngay vào trong không khí, làm cho chất điểm rung động lớn, mà nhập vào cân khí não của nhiều người" (Như trên). Ý nghĩ của một cái tâm có thể khơi dậy vạn cái tâm, mà hóa thành cái lực của vạn cái tâm. Thứ hai là cảm ứng gián tiếp. Kiếp vận (vận hạn đau thương) do lòng dạ trí trá tạo ra, muốn cứu vãn tai nạn thì cần khử bỏ lòng dạ trí trá đó "Thấy người hễ dùng cơ thì đầu tiên khử bỏ ở cái cơ tâm (lòng dạ trí trá) của mình, phát lại một ý nghĩ từ bi, tự mình không thể phát hiện được người có lòng dạ trí trá của con người. Cơ của con người là sự quên mình, cũng cần phải tự quên đi không coi người

gọi thì không tự đến vậy" (Kiến nhất dụng cơ chi nhân, tiên khứ hồ tự kì cơ tâm, trùng phát nhất từ bi chi niệm, tự bất năng giác nhân chi hữu cơ tâm. Nhân chi cơ vi ngã vong, diệc tất năng tự vong; vô chiêu chi giả, tự bất lai dĩ) ("Nhân học", 43). Chỉ cần đại phát ra cái tâm từ bi, trong tâm của mình đã mất đi tất cả, ngoại cảnh không hiện ra, tam giới dung tâm thì có thể làm cho tâm lực dần dần tăng lên hàng trăm triệu lần, thì cái lòng dạ trí trá của thiên hạ dễ mất đi vậy" (Như trên). Cái lòng dạ trí trá đã mất thì có thể độ được mình, độ được người, kiếp vận cũng theo đó mà mất đi. "Kẻ cứu nạn bằng tâm, không chỉ bày tỏ nguyện vọng cứu nước mình, đồng thời các nước Phương Tây cường thịnh kia, với loại hàm chứa sự sống này, tất cả đều độ suy đoán lượng được sức của nó. Tâm không công bằng thì đạo lực không tiến vào được " (Dĩ tâm văn kiếp giả, bất duy phát nguyện cứu bản quốc, tịnh bỉ cường thịnh chi Tây Quốc, dữ phù hàm sinh chi loại, nhất thiết giai độ chi. Tâm bất công, tắc đạo lực bất tiến dã) ("Nhân học". 44). Mục đích cứu nạn không những cần cứu Trung Quốc ra khỏi nguy nan, mà còn phải phổ độ chúng sinh siêu thoát khỏi bể khổ, cùng tiến vào thiên quốc của Phật.

Đàm Tự Đồng với lí luận cứu nạn bằng tâm, cho rằng kiếp vận và nguy cơ của Trung Quốc là do cơ tâm (lòng dạ trí trá) của con người tạo ra, con đường cứu nạn là trực tiếp chứng minh cái nguồn gốc của tâm, dựa vào sức mạnh của tâm để loại bỏ cái lòng dạ trí trá đi. Thực chất của nó là muốn thông qua việc thủ tiêu sự khác biệt giữa các sự vật trong ý thức chủ quan, từ đó mà loại bỏ sự khác biệt của thế giới khách quan, loại bỏ và giải quyết vạn sự vạn vật kể cả lòng dạ trí trá duy tân trong cuộc vận động cải

tạo thế giới hiện thực đã không thật sự nhận thức được nguồn gốc lịch sử xã hội sâu sắc của nguy cơ cận đại của Trung Quốc, lại không có cách gì tìm ra được sức mạnh vật chất hiện thực có thể dựa được, mà chỉ có thể phát huy tác dụng năng động về tinh thần trong ý thức chủ quan, thông qua việc nêu ra nguyện vọng lớn, tha thiết của một số ít người để cảm hóa xã hội. Trước thế lực bảo thủ lớn mạnh của phái ngoan cố, họ tỏ ra phờ phạc uể oải, không những chưa cảm hóa được kẻ thù cựu, mà trái lại bị thế lực phản động treo cổ một cách tàn khốc. Đàm Tự Đồng khi cất cao tiếng hát hùng hồn "Ta tự vung kiếm lên trời mà cười" (Ngã tự hoành dao hướng thiên tiếu), ung dung hi sinh vì nghĩa, đã phát ra lời cảm thán "Ta có lòng giết giặc, mà không có sức trở về trời" (Hữu tâm sát tặc; vô lực hồi thiên), ("Lâm chung ngữ"). Sự giác ngộ chậm đến này đã phản ánh tính hạn chế lịch sử và bi kịch của các chí sĩ duy tân, đồng thời cũng chứng tỏ sự kết hợp giữa tâm và hiện thực không thể tách rời cơ sở vật chất khách quan được.

Tiết VI. Tư tưởng tâm chứa đựng tri, tình, ý, của Lương Khải Siêu.

Quan điểm của Lương Khải Siêu (1873- 1929) có nhiều và rối ren lẫn lộn, nội dung trình bày phong phú, có thể nói là hiếm có trên lịch sử tư tưởng cận đại Trung Quốc. Ông bàn về tâm, đã đưa Học thuyết Nho gia cổ đại của Trung Quốc, nghĩa lí Phật giáo, triết học Phương Tây cận đại, quan niệm luân lí và lí luận khoa học Phương Tây cận đại, vào đun trong một lò, phú cho phạm trù tâm nội hàm rất thâm thúy. Đồng thời, là đại diện chủ yếu của Phái Duy tân, Học thuyết về tâm của ông cũng là để phục vụ cho chủ trương chính trị của mình ông, cho nên ông tích cực tuyên

truyền cho việc giải phóng tư tưởng, và nhấn mạnh việc xây dựng ý thức độc lập của cá nhân.

I - Tâm có tri, tình, ý.

Lương Khải Siêu đã từng quy định về nội hàm của phạm trù tâm như sau: "Tâm lí của loài người có ba bộ phận là tri, tình và ý. Trạng thái phát đạt viên mãn của ba bộ phận này, các nhà hiền triết xưa kia của chúng ta đặt tên là tam đạt đức - trí, nhân, dũng" ("Vi học dữ tộ nhân", xem "Lương Khải Siêu triết học tư tưởng luận văn tuyển", sau này gọi tắt là "Luận văn tuyển"). Cái gọi là tâm lí tức chỉ về nội dung của nhân tâm, bao gồm ba mặt là nhận thức, tình cảm và ý chí, ba đạt đức trí, nhân, dũng là tình trạng phát triển hoàn thiện về tri, tình và ý.(1) Quan điểm này đã ngấm vào tinh thần văn hóa truyền thống, nhưng ông lại không phải là giản đơn lặp lại truyền thống mà là dùng kiến thức khoa học và triết học mới cận đại để cải tạo truyền thống, từ đó mà đã xác định được tính chất và vai trò cận đại của Học thuyết về tâm của ông.

Lương Khải Siêu đã kế thừa quan điểm của Học thuyết về truyền thống cho tâm có công năng nhận thức. "Ta có tai mắt, là vật của ta, là cách của ta; ta có tâm tư, là lí của ta, là cùng của ta" (Ngã hữu nhĩ mục, ngã vật ngã cách; Ngã hữu tâm tư, ngã lí ngã cùng) ("Cận thế văn minh sơ tổ

---

(1). Lương Khải Siêu coi trí, tình, ý là nội dung của tâm, chắc chắn là chịu ảnh hưởng của Học thuyết tâm lí Phương Tây cận đại, nhưng việc nghiên cứu thảo luận về tri, tình và ý thì thực ra không phải từ góc độ tâm lí học, mà là từ góc độ triết học. Vì thế mà ông trình bày phân tích là một phạm trù triết học, chứ không phải phạm trù tâm lí học.

nhị đại gia chi học thuyết", xem "Luận văn tuyển"). Tai mắt là cơ quan cảm tính của nhận thức, tâm là cơ quan lí tính của tư duy. Khi giới thiệu về Triết học của Bêcơn - ông đã khái quát phương pháp nhận thức của ông thành hai điểm: "Một là nói về vật quan (quan sát vật). Coi cách vật là nguồn gốc của trí tuệ, không thể bỏ qua tất cả những sự vật rất tầm thường, rất thô thiển của giới tự nhiên. Hai là nói về tâm quan (quan sát về tâm). Khi có tinh thần tự chủ, không thể như nước, như mẹ, như mắt, như con tôm, dựa vào những lời truyền thuyết kinh điển của đời trước, tư tưởng vào trước là chủ để tự che giấu, sau đó có thể khiêm tốn bình tĩnh để quan sát sự vật. (Như trên). Bêcơn là người đặt nền móng cho khoa học thực nghiệm hiện đại, ông chủ trương tiến hành khảo sát kĩ lưỡng đối với sự vật, không tín ngưỡng mù quáng, đã đề xướng việc độc lập suy nghĩ trên cơ sở khoa học. Lương Khải Siêu cho rằng, quan điểm túc vật cùng lí của Chu Hi đã trình bày trong cuốn "Đại học bổ truyền" , có chỗ nhất trí với phương pháp của Bêcơn". Nhưng hai ông lại càng có những khác nhau về bản chất hơn, Chu Tử tuy có thể nói tóm gọn được về cái lí của ông, nhưng Bêcơn thì lại có thể nói kĩ về phương pháp của mình. Bêcơn tự nói được nó lại tự thực hành được nó, còn Chu Tử thì tuy nói được nhưng công sức mà dồn vào vẫn chỉ là nói suông về tâm, tính, dựa vào cái hư không mà không chứng minh được các cái thực" (Chu Tử tuy năng lược ngôn kì lí, nhiên Bồi - căn nãi năng tường ngôn kì pháp. Bồi-căn tự ngôn chi nhi tự thực hành chi, Chu Tử tắc tuy ngôn chi, nhi kì sở hạ công phu, nhưng thị tâm tính không đàm, ỷ hư nhi bất trưng chư thực) (Như trên). Ở đây thực tế là đã chỉ ra chỗ khác nhau giữa nhận thức truyền thống của Trung Quốc với nhận thức khoa học của Phương

Tây. Triết học truyền thống thi nhấn mạnh tức vật cùng lí, nhưng lại rất ít có người tổng kết một cách nghiêm túc mấy qui tắc thiết thực có thể thực hiện được, mà thường thường là làm thỏa mãn được trong việc bàn cãi nói chung, và dừng lại ở việc bàn suông về tâm và tính; Phương pháp do Bêcon khởi xướng ra hướng dẫn mọi người từng bước đi từ hiện tượng của sự vật đến nói rõ bản chất của nó, chú trọng đến những thí nghiệm thực tế, tâm tri cần dẫn từ trong thực nghiệm ra. Có thể thấy, về phương pháp và mối quan hệ tương hỗ giữa quan sát vật và quan sát tâm, Lương Khải Siêu đã tiếp thu các kiến thức cận đại của Phương Tây và đã phê phán quan điểm truyền thống.

Sự phát triển của tính là nhân (ái), thực tức là ý thức đạo đức của con người. Lương Khải Siêu cho rằng, luân lí đạo đức của xã hội loài người bắt nguồn từ nhân tâm. Ông nói. "Đạo đức là thực hành, chứ không phải là nói vậy, nếu muốn nói về đạo đức, thì bản nguyên của nó xuất ra từ sự tự do của lương tâm, không có cổ, không có kim, không có trong, không có ngoài, không có sự không đồng nhất, đó là điều có thể nói là không có mới cũ vậy". (Đạo đức giả hành dã, nhi phi ngôn dã, cẩu dục ngôn đạo đức dã, tắc kì bản nguyên xuất vu lương tâm chi tự do, vô cổ vô kim vô trung vô ngoại, vô bất đồng nhất, thị vô hữu tân cựu chi khả vân dã) ("Luật tư đức", xem "Lương Khải Siêu tuyển tập"). Đạo đức là qui phạm hành vi của mọi người, nó sinh ra do nhu cầu thực tế của sự gắn bó, sự duy trì ổn định xã hội và quan hệ xã hội. Lương Khải Siêu lấy bản nguyên đạo đức ở lương tâm, đó là một loại đạo đức luận tiên nghiệm. Nhưng ông hết sức nhấn mạnh tính tự luật, tính tự ép mình của đạo đức, vừa có dấu vết của Tâm học Dương Minh, lại vừa có

cả ảnh hưởng của Học thuyết Phương Tây. Vì thế, lương tâm nội tại mà ông tuyên bố rõ ràng, đã làm nổi bật sự thống nhất giữa nhân ái với lợi kỉ "Tâm lợi kỉ với tâm yêu người khác, là một chứ không phải là hai vậy". Con người vốn là nhân ái, tâm yêu người khác do tâm yêu mình mà diễn sinh ra. "Một vốn là cái tâm yêu mình, hai là cái tâm yêu mình biến tướng. Tâm yêu mình biến tướng, tức là cái tâm yêu người khác như yêu mình vậy. ("Nhất bản lai chi yêu kỉ tâm, nhị biến tướng chi ái kỉ tâm. Biến tướng chi ái kỉ tâm giả, tức ái tha tâm thị dã) ("Thập chủng đức tính tương phản tương thành nghĩa", xem "Luận văn tuyển"). Nhân (ái) theo hai người, tức sự tương ngẫu giữa người và người. Con người vừa phải độc lập tự chủ, lại cần phải hợp quần, cho nên lợi mình và yêu người khác về bản chất là nhất trí đều là bản tâm của con người.

Ý nội dung thứ ba của phạm trù tâm tức là ý chí của con người. Lương Khải Siêu rất coi trọng ý thức độc lập hoặc tự do ý chí của cá nhân, ông chủ trương nhận thức thế giới khách quan của nó xuất ra ở tự do của lương tâm. Ông cho rằng ý chí độc lập, kiên định là sự bảo đảm cho mọi việc thành công." Không phải là có sức kiên định, thì hễ bị thất bại là nản lòng thoái chí, hoặc khi sự việc xảy ra lúng túng thì thân bại danh tàn, những con người như vậy mà có thể làm nên được những việc lớn từ xưa đến nay, thì thật là hiếm vậy ("Hồ Nam thời vụ học đường ước", xem "Lương Khải Siêu tuyển tập"). Ông mượn dùng mệnh đề dưỡng tâm thời cổ đại, để cổ vũ mọi người bồi dưỡng ý chí độc lập kiên định, và nêu ra hai phương pháp dưỡng tâm, "Có hai bài học dưỡng tâm, một là dưỡng tâm bằng tĩnh tọa (ngồi yên), hai là dưỡng tâm bằng từng trải" (Như trên).

Phương pháp dưỡng tâm tĩnh tọa với tu dưỡng truyền thống không có khác nhau về bản chất. Vẫn là ngồi yên một chỗ tĩnh lặng loại trừ các ý nghĩ phức tạp, nhìn thẳng vào bản tâm. "Một là tập trung tâm lại kiềm chế (thu) nhìn tập trung lắng nghe, muôn vàn ý nghĩ không nảy ra, làm cho từ cơ thể thư thái hơi khoan mình, chí khí như thần, một nữa là để thoải mái cái tầm của mình nhìn khắp khoảng trời đất rộng lớn đó, là cái lí của vạn vật" (Nhất liễm kì tam, thu thị phản thính, vạn niệm bất khởi, sử thanh minh tại cung, chi khí như thần, nhất túng kì tâm, biến quan thiên địa chi đại, vạn vật chi lí) (Như trên),.làm cho phú quí, thanh sắc, du ngoạn, thị hiếu (ham mê) đều không đủ để làm mất đi chí nguyện. Mà trải qua dưỡng tâm thì mài luyện được ý chí kiên định trong từng trải trong cuộc sống thực tế. Điều này phải phù hợp với thực tế và có hiệu quả hơn nhiều so với phương pháp dưỡng tâm tĩnh họa.

Qui định tri, tình, ý là nội hàm của phạm trù tâm của Lương Khải Siêu đã phủ định Học thuyết tâm tức lí truyền thống, đã phản ánh sự sâu sắc hóa và từng bước chính xác hóa của nhận thức về phạm trù tâm của các nhà triết học cận đại. Quan trọng là ba cái lương năng tri, tình, chí có ở bản thân ta, mỗi cái tư là dụng: Tất cả sự việc của tình cảm ý chí, không phải là cái mà lí trí có thể đảm nhiệm được, cũng giống như tất cả sự việc của lí trí, không phải là cái mà tình cảm ý chí có thể đảm nhiệm được. Mà hoặc giả, quá tin vào sự vạn năng của lí trí, nói lí sự của thiên hạ đều có thể phân tích tổng hợp suy nghiệm để tận cùng của nó, cái đúng ở bên ngoài thì bị nhục mạ mà không tin, đây là cái mà nó cho là bị che lấp đi vậy". (Yếu chi, tri tình chí tam lương năng bị vu ngã cung, các tự vi dụng. Tình cảm

ý chí chi sở hữu sự, phi lí trí sở năng nhiệm, diệc do lí tri chi sở hữu sự, phi tình cảm ý chí chi sở năng nhiệm. Nhi hoặc giả quá tìn lí tri vạn năng, vị thiên hạ sự lí giai khả dĩ phân tích tổng hợp suy nghiệm tận chi, ngoại thị giả tắc đại cấu nhi bất chi tín, thử kì sở dĩ vi tệ dã) (Lão Khổng Mặc dĩ hậu học phái khái quan", "Ẩm băng thất hợp tập", Chuyên tập đệ thập nhất san). Tri, tình, ý là nội dung khác nhau của tâm, mỗi cái có công năng khác nhau, không thể thay thế cho nhau được. Cái mà bị che lấp khi bàn về tâm ở thời cổ đại chính là ở chỗ đã khuyếch đại quá mức tác dụng của tâm tri, lấy tri thay ý lấy ý diệt tình.

II - Chỉ có tâm tạo ra cảnh.

Những người bàn về tâm phần lớn không thể quay trở lại mối quan hệ tâm và vật, nhưng thật sự nhận thức được ý nghĩa triết học to lớn của mối quan hệ giữa tâm và vật thì hình như là sự tự giác của Học thuyết về tâm thời cận đại. Lương Khải Siêu tiếp thu ảnh hưởng của Phật giáo, cho rằng vật do tâm tạo ra, tâm quyết định vật. "Cảnh là do tâm tạo ra vậy. Tất cả cảnh vật đều là hư không, chỉ có cảnh do tâm tạo ra là chân thực" ("Duy tâm", xem "Luận văn tuyển"). Vật đối lập với tâm là sản vật của tâm, cái đó là không chân thực. Vạn vật trong vũ trụ mỗi cái đều có thuộc tính độc đáo của mình, có thể nói, tính xác định và tính chân thực của chúng là ở tính khác biệt của chúng Lương Khải Siêu chính là thông qua việc coi sự khác biệt của sự vật là quan niệm chủ quan mà nói chúng thành sản vật của tâm. Nhận thức về sự vật của mọi người có khác nhau tùy thuộc vào sự khác nhau của chủ thể. Như nhìn vào vật, thì người đeo cái kính mắt xanh nhìn đều thấy là

xanh cả, khi đeo cái kính mắt vàng thì nhìn thấy đều là vàng cả; lại như vị thức ăn, người ngậm hoàng liên thì đều thấy đắng, người ngậm mật ong thì đều thấy ngọt. Vàng, xanh, ngọt, đắng cuối cùng là sự khác biệt của bản thân sự việc hay là sự khác biệt về cảm giác chủ quan của con người? Lương Khải Siêu cho rằng sự vật vốn không có sự khác biệt, khác biệt là cảm giác chủ quan của con người. "Mọi vật quả là xanh ư? quả là vàng ư? quả là đắng ư? quả là ngọt ư? Mọi vật không có màu xanh, không có mầu vàng, không có vị đắng, không có vị ngọt, mọi vật cũng là xanh, cũng là vàng, cũng là ngọt. Tất cả mọi vật là xanh, là vàng, là đắng, là ngọt, không ở vật mà là ở ta, cho nên nói là: tam giới duy tâm (Như trên). Nhận thức của mọi người không phải là sự phản ánh chủ thể. Điều đó có nghĩa là, nhận thức không phải là nhận thức đối với khách thể, mà là tự nhận thức của chủ thể.

Lương Khải Siêu trình bày, phân tích và chứng minh đối với cùng một đối tượng khách thể, các chủ thể khác nhau sẽ sản sinh ra nhận thức và cảm thụ khác nhau. Cùng một cảnh trăng đêm, có người sinh vui, có người sinh buồn; cùng đứng trước một bông hoa, có người vui thích, có người buồn khổ. Cảnh giống nhau mà tâm trạng khác nhau, cho nên có sự cảm thụ của từng người một đều có những khác nhau. "Vậy thì thiên hạ há có cảnh vật sao? Chỉ có cảnh tâm mà thôi" (Như trên). Điều mà mọi người nhận thức và cảm thụ được chính là tâm tình của mình. Cảnh vật chỉ là cái gây nên tác dụng gửi gắm vào tâm tình của con người. Sự vật không có sự khác biệt về buồn vui, đắng ngọt, mà là nhân tâm đem cái thuộc tính của mình phú cho đối tượng, tâm qui định đối tượng, và đã sáng tạo ra đối tượng.

Có hàng ngàn vạn vô số người thì có hàng ngàn vạn vô số cái tâm, cái cảnh mà tâm của họ đã thấy cũng có hàng ngàn hàng vạn vô số: "Vậy thì muốn nói về cái kết quả của cảnh vật là trạng thái sẽ ra sao, ai sẽ theo ai đây? " Thực ra thì cảnh vật do tâm tạo ra, không có ngoại cảnh khách quan chân thực, chỉ có tâm ta và cái cảnh mà tâm ta tạo ra, mới chân thực. "Cái sở kiến của ta (cái mà ta đã thấy), là dáng vẻ chân thực của cái cảnh mà ta nhận được vậy. Cho nên nói rằng: Duy chỉ có cái cảnh do tâm tạo ra là chân thực" (Như trên). Vũ trụ không có bản chất thống nhất, sự khác biệt thậm chí cả sự tồn tại của chúng đều là sự hiển hiện của tâm, tâm là cái gốc của vật.

Sự hiểu biết về quan hệ giữa tâm và vật, trong tư tưởng của Lương Khải Siêu là luôn luôn biến đổi. Sau hai năm viết cuốn "Duy tâm", trong một bài viết "Bàn về sự dài ngắn, được mất của các nhà tôn giáo và các nhà triết học", ông đã phân một cách rõ ràng chính xác các phái căn bản của triết học bằng mối quan hệ giữa tâm và vật. Ông nói: "Triết học cũng có hai phái lớn: là Phái duy vật, và Phái duy tâm. Phái duy vật chỉ có thể tạo ra học vấn, Phái duy tâm hiện nay cũng có thể tạo ra nhân vật". Mặc dù cái đó vẫn rõ ràng nghiêng về phái duy tâm; nhưng việc khẳng định Phái duy vật có thể tạo ra học vấn, thì hình như đã có sự sửa đổi cách nhìn về vật đối với cuốn "Duy tâm". Sau đó ông viết bài "Phi duy", không những đã thay đổi quan điểm trước kia, mà còn "nhất tề tuyên chiến" với Phái duy tâm và Phái duy vật. Ông cho rằng, tâm lực vĩ đại nhất trong vũ trụ, nhưng trên chữ tâm thêm một chữ "duy" nữa thì càng không thể phản đối. Ông nói: "Chủ trương "đảm nhận học thuyết

duy tâm", tất phải nhất loạt phủ nhận tất cả điều kiện vật chất và thế lực, mới cho là quán triệt. Song trên thực tế ở đó có thể làm được không? Ảnh hưởng và hạn chế của giới tự nhiên tạm thời không cần bàn tới, thậm chí "mọi người" thấp hơn không yên đối lập với ta, theo ta xem xét thì đều là vật chứ không phải tâm, tác dụng của đủ mọi cơ quan và sinh lí trong thân thể của bản thân ta, đều là vật chứ không phải là tâm. Nói tóm lại, bất kể tâm lực vĩ đại như thế nào, vậy đều phải là tâm. Nói tóm lại, bất kể tâm lực vĩ đại như thế nào, vậy đều phải chịu sự hạn chế của vật, hơn nữa các mặt hạn chế có rất nhiều lực lượng rất mạnh". Mọi sự vật trong giới tự nhiên đều tồn tại khách quan, con người không những có thể cảm thụ được sự tồn tại của chúng, mà còn có thể cảm thụ được sự tồn tại của chúng, mà còn có thể cảm thụ được sự hạn chế và ảnh hưởng của chúng đối với nhân tâm. Bản thân con người cũng là sự tồn tại vật chất có máu có thịt. Mọi người sống trong môi trường vật chất riêng biệt nào đó, phủ định tính khách quan của vật chất, thực chất phủ định đối với cuộc sống. Vì thế, Lương Khải Siêu gọi: Học thuyết duy tâm là chỉ cuộc sống và thể hiện sự mâu thuẫn và nguy hại về bản chất của nó. Ông nói: "Nếu đã sinh sống mà lại chuyên nói về duy tâm, coi điều kiện của vật không ở trong con mắt, thì kết quả sẽ là "Tâm có nhiều lí", "Hễ mở rộng và thông suốt, thì trong ngoài, thô tinh của các vật không có cái gì là không tới được như Luân thuyết của Tổng Nho, học thuyết này, về thu hoạch của tu dưỡng cá nhân là rất xa xôi mù mịt; mà về cơ cấu xã hội có thể sinh ra sai lầm hiếm có, sẽ gây ra biết bao nhiêu việc rối loạn (Như trên). Tuy nhiên, ông

đã vạch rõ sự trống rỗng và hết sức sai lầm của Học thuyết duy tâm, thừa nhận tính chân thực của vật và tác dụng hạn chế của nó đối với tâm, nhưng thực ra vẫn chưa tiến thêm một bước phân tích mổ xẻ mối quan hệ bản chất của hai cái đó.

Phê phán Học thuyết duy tâm không giống với tán đồng Học thuyết duy vật. Lương Khải Siêu khẳng định tính thực tại của vật. Vì lẽ đó, về di truyền về hoàn cảnh cũng như về đủ các loại ảnh hưởng, thậm chí cả đến cái ý nghĩa hẹp nhất là lấy hoạt động kinh tế làm các yếu tố chủ yếu cấu tạo thành văn hóa, thì những học thuyết này, ta đều thừa nhận nó có chứa một bộ phận chân lí. ("Phi duy", xem "Luận văn tuyển"). Hiện tượng và hoạt động vật chất là hiện tượng và hoạt động chủ yếu trong vũ trụ thậm chí cả đến trong xã hội loài người nhưng lại không phải là hoạt động và hiện tượng duy nhất duy nhất. "Nếu ở phía trên của chữ vật cho thêm một chữ "duy" vào thì ta lại không thể không phản đối (Như trên). Ông cho rằng tâm lực và tinh thần là những thứ vĩ đại nhất trong vũ trụ, là chỗ tồn tại khác biệt giữa con người và vật. Sự vật ngoài loài người, chỉ có thể thích ứng với hoàn cảnh, "Loài người có thể cải lương hoặc cải tạo hoàn cảnh. Lấy cái gì để cải lương, cải tạo? Chính là lấy tâm lực của họ. Nếu không thừa nhận sự thần bí của tâm lực về điểm này, thì toàn bộ lịch sử tiến hóa của loài người không có cách gì thông nổi" (Như trên). Vật chất không thể quyết định hết thảy, nhân tâm có tính năng động cực lớn, nó có thể cải tạo điều kiện vật chất và môi trường mà loài người tồn tại. "Nếu muốn quán triệt chủ trương của Học thuyết duy vật ư? Kết quả không qui về "nhân sinh quan máy móc" không được. " (Như trên). Ông chỉ ra, loài

người hoàn toàn chịu sự chi phối của hoàn cảnh vật chất với loài người do chủ tạo ra vật, và do sự sắp xếp "bát" (số mệnh, tức là tám chữ can chi ghi năm tháng, ngày giờ sinh của một người, theo "tử vi" có thể tính ra số mệnh của người đó - ND), không có sự khác nhau về bản chất, là một loại chủ nghĩa định mệnh mới, đã phải định ý nghĩa và giá trị tồn tại của nhân loại" (Như trên). Rõ ràng và dễ thấy rằng cái mà Lương Khải Siêu phản đối ở đây là Học thuyết duy vật máy móc. Học thuyết này ngày nay chúng ta vẫn cần phải chống lại.

Lương Khải Siêu phản đối Học thuyết duy tâm, khẳng định tính chân thực tồn tại của sự vật khách quan và ảnh hưởng của nó đối với tâm; ông lại phản đối cả Học thuyết duy vật và chỉ ra tâm có thể cải lương và cải tạo hoàn cảnh, điều này đã cho thấy rõ tính năng động chủ quan của con người. Ông nhấn mạnh tác dụng tương hỗ không thể tách rời giữa tâm và vật, lại từ đó mà quay hướng sang Học thuyết vật hợp nhất của Vương Thủ Nhân. Ông cho rằng, cái gọi là tâm bất li vật, thì tất có liên quan tới chỗ phát động của tâm mà Vương Thủ Nhân nói, tâm tức là sự cảm ứng đối với vật. "Vậy thì, quan sát từ hiện tượng tâm lí, tâm chủ quan không thể tách bỏ vật khách quan mà đơn độc tồn tại, điều đó rất rõ ràng. Đó là từ phương diện của tâm mà nhìn ra sự hợp nhất giữa tâm và vật". ("Vương Dương Minh tri hành hợp nhất chi giáo", xem "Luận văn tuyển"). Sự hợp nhất giữa tâm và vật nhìn từ vật, ông đã luận chứng (trình bày, phân tích và chứng minh) hai điểm: Thứ nhất, sự tồn tại của vật ngoài tâm thực tế là bất khả tri (không thể biết được). Tất cả các vật không ở trong phạm vi ý thức của chúng ta (tức cái không liên quan tới cái mà Dương Minh gọi là ý riêng),

nhiều nhất chỉ có thể thừa nhận là có sự tồn tại về vật lí học, về toán lí học hoặc về hình học của ông, chứ không thể thừa nhận là có sự tồn tại về luân lí học hoặc về nhận thức luận của ông" (Như trên). Sự tồn tại chưa biết không có bất kì ý nghĩa gì đối với loài người. Thứ hai, vật không thể độc lập tồn tại tách rời khỏi tâm. Mọi sự vật mà mọi người nhận thức đều gắn bó chặt chẽ không thể tách rời ý thức của con người. Như hình tam giác đều, dù mọi người có nhận thức được hay không thì nó vẫn chỉ là hình tam giác đều, nhưng nếu con người từ chỗ chưa nhận thức được nó, "thì ngay cả cái tên tam giác đều" trước hết là tự nó không tồn tại, thì sao lại có ở chỗ khác được? (Như trên). Mọi thành quả nhận thức thậm chí cả đến đối tượng nhận thức của loài người đều tồn tại trong phạm vi ý thức. "Vậy thì, vật khách quan không thể tách bỏ tâm chủ quan mà đơn độc tồn tại, điều đó lại rất dễ thấy. (Như trên). Các luận chứng này của Lương Khải Siêu tưởng như đúng mà lại sai. Nhận thức về khách thể của loài người dựa vào tâm, nhưng sự thật tồn tại của khách thể, thì lại không có liên quan gì đến nhân tâm. Lấy việc không nằm trong phạm vi ý thức hoặc chưa được tâm nhận thức đến phủ định sự tồn tại khách quan của sự vật thì đó chính là "Triết học của tên nô bộc dốt nát mà bản thân ông đã châm biếm trong bài "Tuệ quan" (cách nhìn thông minh) của mình.

Xét cho cùng, về quan hệ giữa tâm và vật, Lương Khải Siêu kiên trì tâm quyết định vật, chứ không phải là quan hệ tương phản hoặc song song, tâm và vật thống nhất ở tâm. Mệnh đề nổi tiếng "Tư tưởng là mẹ của sự thực", "Quốc gia tư tưởng biến thiên dị đồng luận" này của ông đã phản ánh quan điểm cơ bản này.

III - Tinh thần tự chủ

Phạm trù tâm đang bị khái niệm về đại não thay thế địa vị trong Khang Hữu Vi, Nghiêm Phúc và Đàm Tự Đồng, còn Lương Khải Siêu thì về triết học lấy tinh thần, ý thức và tư tưởng đã thay thế tâm. Ông khái quát quan hệ giữa tâm và thân truyền thống là quan hệ giữa tinh thần với thể xác, ý thức với tồn tại, và cho rằng tâm so với thân thì tâm nặng, thân nhẹ, tâm là chủ, thân là khách, tức như bản thân nó và quán trọ. "Quán trọ là cái gì? Là thể xác. Bản thân nó là cái gì? Là tinh thần. Tinh thần của ta ở chỗ nào? Đầu tiên nó ở bộ phận che giấu nào đó, về sau kinh qua duyên kiếp không lường trước được mà cho là luân hồi, thậm chí cả đến nhập vào cõi vô dư niết bàn đều là cái vật đó vậy, nếu có cái có thể là cái lợi của cái kia, thì tuy có lãng phí thể xác của mình cũng không dám từ chối vậy" (Nghịch lữ giả hà? Khu xác thị dĩ. Bản gia giả hà? Tinh thần thị dĩ. Ngô tinh thần hà tại? Kì nhất tại ma nặc thể, tương lai kinh vô lượng kiếp duyên dĩ vi luân hồi, nãi chí nhập vô dư niết bàn giai thử vật yên, câu hữu khả dĩ vi bỉ chi lợi ích giả, tuy mi kì khu xác, bất cảm từ dã. ("Dư chi sinh tử quan", xem "Luận văn tuyển"). Thể xác chỉ là chỗ kí thác của tinh thần. Nói một cách xác đáng là, trong không biết bao nhiêu số luân hồi của tinh thần, luôn luôn có thể xác bám trên tinh thần, lợi ích của tinh thần cao hơn lợi ích của thể xác. Khi hai cái này có thể có đủ cả hai, thì không thể làm tổn thương đến thể xác: "Nếu khi không thể có đủ cả hai, thì thà chết mà nó có thể chết, mà không chết nó cũng không thể chết. Chết cái mà nó không thể chết, có cái tên làm tâm chết. Quân Tử nói rằng: đau thương không

có cái gì lớn bằng tâm chết" (Nhược phu bất năng lưỡng toàn thời, tắc ninh tử kì khả tử giả, nhi vô tử kì bất khả tử giả. Tử kì bất khả tử giả, danh viết tâm tử. Quân Tử viết: ai mạc đại vu tâm tử. (Như trên). Xác thịt có thể chết, còn tinh thần không chết và không thể chết, cho nên, tinh thần của quần thể là sự tồn tại căn bản gắn bó sự tồn tại của quần thể, quần thể có thể thay đổi này qua đời khác, còn tinh thần của quần thể thì vĩnh viễn tồn tại. "Cái tâm lí quốc dân là gì? Cái tâm lí xã hội là gì? Đó chính là những con người đã chết của toàn quốc, toàn xã hội trước kia và ngày nay bằng cái bất tử đã để lại cho các con cháu vậy". (Quốc dân tâm lí giả hà? Xã hội tâm lí giả hà? Túc tiền thử toàn quốc toàn xã hội kí tử chi nhân, dĩ bất tử giả di chư tử tồn dã) (Như trên) Bất kể là cá nhân hay tập thể, sự tồn tại của xác thịt là tạm thời, còn tinh thần thì tồn tại mãi mãi.

Về mối quan hệ giữa tâm và vật, ở trên đã có trình bày rõ. Lương Khải Siêu cho rằng vật do tâm quyết định, cái thực mà tâm ta đã hiện ra là chân thực. Do đó ông nhấn mạnh tính tự chủ của tinh thần cá biệt có vật mà không biết có ta. Biết có vật mà không biết có ta, gọi là ta phục dịch vật, cũng gọi là: nô lệ trong tâm". (Vị chi tri hữu vật nhi bất tri hữu ngã. Tri hữu vật nhi bất tri hữu ngã, vị chi ngã vi vật dịch, diệc danh viết: Tâm trung chi nô lệ) ("Duy tâm", xem "Luận văn tuyển"). Đề xướng ra tự chủ tự do về tinh thần là mục đích mà Học thuyết về Tâm của Lương Khải Siêu theo đuổi. Ông kêu gọi phá bỏ nô lệ trong tâm, giải phóng tư tưởng, đi tìm chân lí, cải tạo xã hội". Nhục nhã không lớn hơn nô lệ của tâm, mà thoát khỏi sự trói buộc của nó vậy... đến nỗi tự ngay trong tâm đã có sự nô

lệ rồi chứ, không phải được tăng thêm do sức lực khác. Nó được giải thoát, cũng không phải được sự giúp đỡ của sức lực khác. Như con tằm đang làm kén, cứ thế trói buộc lấy mình, như mỡ ở nồi, ngày ngày tự rán. Nếu có muốn tìm tự do thật sự, nó tất phải từ từ trừ bỏ cái bắt đầu nô lệ trong tâm" (Nhục mặc đại vu tâm nô, nhi thân nô vi mạt hĩ. Phù nhân cưỡng bức ngã dĩ vi nô lệ giả, ngô bất lạc yên, khả dĩ nhất đán khởi nhi thoát kì bạn dã... độc chí tâm trung nô lệ, kì thành lập dã, phi do tha lực chi sở đắc gia; kì giải thoát dã, diệc phi do tha lực chi sở đặc trợ. Như tàm tại kiển, trứ trứ tự phọc; như cao tại phẩu, nhật nhật tự tiên. Nhược hữu dục cầu chân tự do giả hồ, kì tất tự trừ tâm trung nô lệ thủy) ("Tâm dân thuyết. Luận tự do"). Lấy thân làm nô lệ, cuối cùng có khi tỉnh giấc giải thoát, lấy thân làm nô lệ, làm con tằm tự trói buộc mà không tự thấy, mãi mãi không có tự do về hành động, càng không dám sáng tạo. Ông đã đưa ra bốn điều giới luật phá bỏ nô lệ trong tâm: Một là không làm nô lệ của người xưa. Hai là không làm nô lệ cho thói đời. Ba là không làm nô lệ cho cảnh ngộ. Bốn là không làm nô lệ cho dục vọng tình cảm. Chỉ có đập nát mọi xiềng xích tinh thần, mới có thể giành được tự do thật sự.

Ở vào giữa thời chuyển biến lịch sử, có tính chất bước ngoặt trong bối cảnh xung đột giữa nền văn hóa Trung Quốc và Phương Tây, bản thân Lương Khải Siêu tích cực cải tạo nội hàm và ý nghĩa của phạm trù tâm truyền thống, cái đó đã làm tăng nhanh quá trình cận đại hóa của nó. Ông công khai kêu gọi phá bỏ nô lệ trong lòng, đập nát xiềng gông tinh thần, phản ánh được một loại giác ngộ lịch sử.

Tiết VII. Tư tưởng tâm của Chương Bính Lân và Tôn Trung Sơn.

Phạm trù tâm của Triết học truyền thống sau khi được cải tạo của những người như các ông Khang Hữu Vi, Nghiêm Phúc v.v... đã phát triển đến Chương Bính Lân (1869 - 1936), Tôn Trung Sơn (1866-1925) thì biểu hiện ra hai xu hướng khác nhau. Chương Bính Lân khi kê ra đơn thuốc tốt là "Bổ tả đều có đủ", đã dẫn vào nhiều nghĩa lí Phật giáo, Học thuyết về tâm của ông cũng nhào nặn Phật học, Tây học và Nho học lại làm một, đã dự báo phạm trù tâm truyền thống tiếp tục kéo dài và dừng lại ở xu hướng của Triết học Trung Quốc. Học thuyết về tâm của Tôn Trung Sơn là sự kế tục kiểu chuyển thời đại triết học của phạm trù tâm, lấy tư tưởng, ý thức, tinh thần để chỉ tên gọi phạm trù tâm, lấy sự phân chia tinh thần và vật chất thay cho tương quan giữa tâm và vạn vật của Triết học truyền thống, đã thể hiện rõ xu hướng phạm trù tâm của Triết học truyền thống bị phạm trù Triết học cận đại thay thế.

I - Tam giới tại tâm mình của Chương Bính Lân

Triết học của Chương Bính Lân luôn luôn khoác chiếc áo choàng cổ xưa và tối nghĩa khó hiểu, trong các câu văn làm cho người ta phải tốn công tìm hiểu giải thích, đã để lộ ra quan điểm mới cận đại, hình thức nặng nề này luôn luôn làm cho nội dung của nó gánh vác thêm cái tay nải nặng nề và kéo theo cả cái đuôi dài lê thê càng nặng nề thêm. Học thuyết về tâm của ông đã phản ánh một cách điển hình đặc sắc đó.

Chương Bính Lân khái quát thế giới là vật và ta (tâm) và cho rằng hai cái này có mối tương quan với nhau. Vật

chính là cái mà ngũ quan cảm giác; ta chính là cái mà, từ bên trong chứng minh và biết". (Vật giả, ngũ quan sở cảm giác; ngã giả, tự nội sở chứng tri) ("Vô thần luận", xem "Chương Thái Viêm tuyển tập", dưới đây cũng như vậy). Cái mà ngũ quan cảm giác, là vật kiến lượng (thấy và không tính), tự chứng minh biết, là bản tâm. Ông kiên trì ý kiến cho rằng sự tồn tại của sự vật cần có sự giúp đỡ của kinh nghiệm. Vật và ta có thể lần lượt do kiến lượng tự chứng minh, tức sự chứng thực bằng kinh nghiệm ở hai mặt chủ quan và khách quan, " Cái này cơ sở của nó vững chắc cố nhiên là khó có thể một lúc mà phá ngay được". Không thể giản đơn phủ định, thế là phân biệt ra với cái thần "không phải do kiến lượng, cũng không phải là tự chứng minh, vẫn là do cái lượng này, mà biết nó đã vượt lên trên cả tâm và vật" (Như trên), cái sau là sản phẩm của tư duy biện chứng thuần túy, không có căn cứ hiện thực. Khi phân tích quan điểm "tinh thần là cái có bao bọc tâm và vật, có thể sinh ra tâm và vật" của nhà triết học Đức Hartman, ông cho rằng, cái gọi là "có bao bọc" chẳng qua chỉ có hai hình thức: Một là, giống như cái túi đựng, nhưng vật đã đựng vào, trước khi đóng đầy thì cần phải tồn tại đã, điều này rất là rõ ràng. Hai là, hạt giống bao hàm, nhưng bản thân hạt giống cũng có cái mà nó tự sinh "Hạt giống vốn được tạo thành bởi thân cây, hoa trái, là cái đã có trước đây dẫn đến, phục sinh ở thân, cây, hoa, trái; Nếu hạt giống không phải cái do thân cây, hoa trái tạo nên, tất không thể sinh ra thân cây hoa trái. Theo qui tắc này, thần cũng do tâm vật tạo thành là cái đã có trước đây dẫn đến, phục sinh tâm và vật. như vậy tâm và vật rõ ràng ở trước thần rồi (Chủng tư bản thị can kinh hoa thực sở thành, tiên nghiệp sở dẫn, phục

sinh can kinh hoa thực; Nhược chủng tử phi can kinh hoa thực sở thành giả, tất bất năng sinh cần kinh hoa thực. Thử tắc thần diệc tâm vật sở thành, tiên nghiệp sở dẫn, phục sinh tâm vật - thị tâm vật đương tại thần tiên hĩ) (Như trên). Trên thế giới chỉ có sự vật khách quan và ý thức chủ quan của con người, không có thần linh vượt lên trên hai cái đó. Kết luận của ông là: "Thần quá khứ, thì tinh thần đã mất. Thần hiện tại thì tinh thần tạm trú, Thần tương lai thì tinh thần chưa sinh ra (Quá khứ chi thần, tinh thần dĩ diệt. Hiện tại chi thần, tinh thần tạm trú. Vị lai chi thần, tinh thần vị sinh) (Như trên). Tâm và vật không có tính vĩnh hằng, thần do nó đã sinh ra "chỉ có tên của nó, vốn không có tướng mạo của nó", thuộc về sự tồn tại hư ảo, có thể gạt nó đi là không có nữa" ("bất phương bạt chi vi vô") (Như trên).

Chương Bính Lân bàn về tâm đã bảo lưu nội hàm truyền thống của nó là bộ máy nhận thức. Ngũ quan (năm giác quan) thuận theo cảnh, cái cảnh ấy là cái duyên phần đã theo; tâm phải theo cái thần của ngũ quan (năm giác quan) cái phần thấy của ngũ giác quan là duyên có tăng lên... Ngũ quan (năm giác quan) ngoài tâm ra không có cái nào có thể cảm giác được cảnh. Cho nên đồng thời có năm ý thức làm duyên có tăng lên theo năm giác quan. Tâm ngoài ngũ quan ra chỉ riêng bản thân cũng không thể thu lượm chứng minh được cái tri (hiểu biết), cho nên lại phải dựa bào cái thần thấy được nữa năm giác quan để làm duyên có tăng lên của tâm (Ngũ quan duyên cảnh, bỉ cảnh thị sở duyên duyên; tâm duyên ngũ quan kiến phần, ngũ quan kiến phần thị tăng thượng duyên... Ngũ quan phi tâm bất năng cảm cảnh, cố đồng thời hữu ngũ câu ý thức vị ngũ quan tác tăng

thượng duyên. Tâm phi ngũ quan bất năng trừng trị, cố phúc tá ngũ quan kiến phân vị tâm tắc tăng thượng duyên). ("Luận Chư Tử học"). Nhận thức dựa vào đối tượng, cơ quan cảm giác coi sự vật ngoại cảnh là đối tượng nhận thức, mà sự hiểu biết của tâm sinh ra trên cơ sở (hiểu biết) của ngũ quan. Tâm tác dụng tương hỗ với ngũ quan, hỗ là điều kiện. Không có sự chỉ đạo của tâm, ngũ quan không thể nhận thức được ngoại cảnh có đủ năm ý thức là điều kiện tiền đề để ý thức cảm tính sinh ra. Không có phần hiện ra của ngũ quan thì tâm cũng không có cái gì sở duyên (duyên phận), giả nó cần coi nhận thức cảm tính là điều kiện để cho tâm thu lượm chứng minh cái trị hiểu biết của mình. Nhưng hỗ là điều kiện, cái đó thực ra không giống với cái địa vị ngang nhau, cho nên ông lại nói: "Cảm giác của năm giác quan, chỉ là lượng đã hiện ra (hiện lượng). Cho nên nói nó là cái ít ỏi, mỏng manh của ngũ quan, chứ không phải là cái tri (biết). Tâm có thể tri giác, có cả phi lượng (lượng tinh sai trái) và tỉ lượng (cân nhắc, lượng tính) (Như trên). Nhân minh học của Ấn Độ coi lượng đã hiện ra (hiện lượng) là sự phản ánh trực tiếp về sự vật của cơ quan cảm giác, phi lượng và tỉ lượng là sự suy lí phán đoán được tiến hành trên cơ sở của kinh nghiệm cảm tính. Vì thế cái cơ sở tri của cơ quan cảm giác (cái mà cơ quan cảm giác biết) là giai đoạn cấp thấp của nhận thức, trưng tri của tâm là giai đoạn cấp cao của nhận thức cái tri thu lượm, chứng minh được.

Trên ý nghĩ của nhận thức luận tâm và vật tác dụng tương hỗ là điều kiện, trên ý nghĩa của bản thể luận, có quan hệ gì? Chương Bính Lân cho rằng, trước hết chúng dựa vào nhau để tồn tại. "Cảnh theo tâm mà sinh ra, tâm

dựa vào cảnh mà khởi động, nếu không có cảnh tồn tại thì tâm cũng không nảy sinh ra được. (Cảnh duyên tâm sinh, tâm ý cảnh khởi, nhược vô cảnh tại, tâm diệc hết sinh). "Tâm theo cảnh mà khởi động không phải hiện hành thì không tiếp tục với nhau được, Cảnh dựa vào tâm mà khởi động, ngoài cảm giác ra thì không có cái gì tồn tại". (Tâm chuyên cảnh khởi, phi hiện hành tắc bất tượng tục, cảnh ý tâm khởi, phi cảm giác tắc vô sở tồn) ("Kiến lập tôn giáo luận", "Chương thị tùng thư sơ tập"). Ý thức sinh ra ở ngoại cảnh, không có duyên cớ tăng lên của phần thấy được của phần thấy được của ngũ quan thì ý thức sẽ không có cách gì làm nên được; cũng như vậy, cảnh vật tách rời ý thức và cảm giác của con người thì cũng không có cách gì tồn tại được. Thứ nữa là, quan hệ cuối cùng của tâm và vật là tâm quyết định cảnh, tâm sinh ra cảnh. Cái gọi là chủ thể và khách thể của nhận thức chỉ là cái năng tri và cái sở tri (cái có thể biết và cái đã biết), cái kiến phận (phần thấy được) và tướng phận (phần tướng mạo) của một tâm, vạn vật đều là cái sở hiện của Tâm (cái mà tâm hiện ra), cho nên duy tâm là cái thật, tất cả những cái ngoại cảnh, bao gồm cả ta, pháp, thần đều là cái huyền ảo (hoan) ở đây huyền ảo không phải là hư ảo, không tồn tại mà nó dùng để chỉ ảo tưởng (hình tượng không có thật mà là hình tượng tưởng tượng ra) của tâm, không phải là sự tồn tại chân thực. Cho nên, ngoại cảnh tuy không thể giản đơn coi không có (vô) để phủ định đi, "vậy thì ở đây cái gọi có (hữu) chỉ là khái niệm của nhân tâm mà thôi" (Như trên). Ông nhấn mạnh thêm, cái tướng (mạo) có thể nhìn thấy đều là cái hình thức biểu hiện khác nhau của tâm: cái mà lấy để phần danh tướng, thì có thể lấy để phần danh kiến. Trong một nhận

thức, một phần biến dị hình như đã lấy tướng (mạo) một phần biến dị hình như có thể (năng) lấy tướng. Như vậy thì tự tâm còn lấy được tự tâm, không phải là có ngoại giới" (Sở thủ phân danh tướng, năng thủ phân danh kiến, vu nhất thức trung nhất phân biến dị tự sở thủ tướng, nhất phân biến dị tự năng thủ tướng. Thị tắc tự tâm hoàn thủ tự tâm, phi hữu ngoại giới) ("Tề vật luân thích", "Chương thị tàng thư sơ tập"). Năng (có thể) là năng (có thể) của tâm, sở (mà) là sở (mà) của tâm, cái mà mọi người nhận thức mới là đối tượng mà tư tâm thiết lập, nói khác đi, là cái tự nhận thức của tâm. "Cho nên cái mà tri cảm định không phải là ngoại giới, thì là hiện ảnh hình ảnh hiện rõ ra) tự tâm (Như trên). Ngoại cảnh và sự vật mà mọi người thông thường đã nắm bắt chỉ hiện ảo (hình ảnh hiện rõ ra) và ảo tướng của tâm. "Tách rời tâm ra bên ngoài, thì không thể an lập ngũ trần. Như vậy thì việc an lập ngũ trần, cũng không có khác với an lập pháp trần" ("Kiến lập tôn giáo luận". Chương Thị tùng thư sơ tập"). Quan niệm là cái sở lập của tâm (cái mà tâm lập ra), đối tượng khách thể cũng là "do tâm thiết lập, chúng đều chỉ có thể tồn tại ở trong tâm.

Sự vật khách quan thì muôn vàn khác biệt, không có hạn lượng nào cả, để giải quyết mâu thuẫn tâm thì hữu hạn giữa mà chứa (bao dung) vật vô hạn Chương Bính Lân liền nói sự khác biệt của sự vật và tính vô hạn của chúng ra thành sản vật của tâm. "Cho nên cái vô lượng, cái vô hạn của tri, cái phân biệt khơi dậy của tâm trước tiên dùng tướng hình to nhỏ, dài ngắn đến cái không gọi được tên, để rồi đặt ra cái tên vô lượng". (Như trên). Vô lượng (tức vô hạn) là qui định đối với những cái phân biệt khởi động của tâm không thể cùng tận được tính, vì thế, cái số vô

lượng không ở ngoại giới, mà do tâm tạo ra. Với cái số mà tâm tự tạo ra, cái vô lượng của nó cũng giống như ngoại giới, vậy thì cái vô lượng cố nhiên là ở tự tâm chứ không ở ngoại giới, điều này rõ rồi" (Như trên). Sự tồn tại và khác biệt của sự vật và tính vô hạn của nó đều là sản vật của tự tâm. Kết luận cuối cùng của ông là, "Tâm tinh vi viên mãn hoàn chỉnh hàm chứa trong mình mười phương. Nói cái vô lượng nào? Cái vô lượng bề ngoài của tâm; Nói cái hợp pháp? Cái hợp pháp của tâm. Với nó qui về cho ngoại giới, không như qui về cho tự tâm" (Tâm tinh viên biến, hàm quả mười phương. Vân hà vô lượng? Tâm chi biểu vô lượng; vân hà hợp pháp? Tâm chi hợp pháp. Dữ kì qui kính vu ngoại giới, bất nhược qui kính vu tự tâm. (Như trên). Tâm chủ quan đã chiếm đoạt mất vật khách quan.

Chương Bính Lân cho rằng, sự vật chỉ là tên gọi (khái niệm) mà tự tâm lập ra, căn bản không tồn tại cái thực đối ứng với nó. Cái mà vạn vật có, không phải là thực có, mà chỉ là cái có khái niệm. "Mà khi nói cái khái niệm đó của ta, thì tất có một cái ở bên ngoài tương ứng với nó, từ đó mà việc giữ nhà thờ, việc cầu khấn thì cũng là cái rất ngu của nó rồi." (Như trên). Khái niệm không có nội dung tương ứng thì không có tính chân thực. "Cái tướng (mạo) mà tâm ta đã nghĩ ra, chỉ là cái tên gọi của nó, ở tướng (mạo) giống như không liên quan với nhau, cho nên tất cả mọi loại phân biệt tên gọi về thuộc cái không phải là chân thật". ("Vô thần luận"). Mối liên hệ giữa khái niệm với nội dung một khi bị cắt đứt, liền trở thành sản vật của khái niệm thuần túy, chúng không phải căn cứ vào đối tượng mà xác định, mà là ảo tưởng của tâm chủ quan. Còn như không có khái niệm của đối tượng thì sinh ra như thế nào? Chương Bính Lân trả lời: "Khái niệm đó là pháp trần, không phải do cái

nguyên nhân bên ngoài kia sinh ra, mà sinh ra do khái niệm nguyên hình cái thức Ariye (phiên theo âm) ("Kiến lập tôn giáo luận". "Chương Thị tùng thư sơ tập"). Khái niệm nguyên hình ở đây, thực tế là bắt nguồn từ quan niệm trời phú cho của Descartes, Chương Bính Lân: lại đem nhào nặn nó với cái thức Ariye của Phật giáo làm một, vạn vật biến hiện của cái thức Ariye được mô tả là sự diễn sinh sự khai triển sinh ra của quan niệm.

Ở Chương Bính Lân xem ra, không những vạn vật là giả, mà nhân tâm cũng là tạm trú, không thật. "Phàm là lúc khởi dậy của tâm đều là thức, mà không phải là cái thức Arye. Nhưng ý thức này, phải có hạt giống." (Như trên). Ngoài tâm và vật ra, còn có một loại tinh thần khách quan độc lập là cái thức Arye, nó là thực thể duy nhất trong vũ trụ, bản nguyên của vạn vật, là hạt giống của nhân tâm. Ông nói: "Ta là ảo hữu, còn cái thức Arye là thật". ("Vô ngã luận". "Chương thị tùng thư sơ tập"). Ông lại nói: "Mọi nguyên nhân của tâm và vật là duyên cớ" (Nhất thiết tâm vật, có tên gọi là cái thức Arye, chi nhân, danh viết A-lan gia thức vi nhân duyên" ("Quốc cố luận hành. Nguyên danh") là mọi nguyên nhân, là mọi chủng (giống) lưu chuyển không ngừng, cho nên vạn vật trong vũ trụ cũng sinh sôi không ngừng. Học thuyết về tâm của Chương Thái Viêm (tức Chương Bính Lân) chịu một số ảnh hưởng nào đó của Triết học Phương Tây cận đại, nhưng về cơ bản là đang cải tạo và phát huy nghĩa lí của Phật giáo. Chúng ta không nên giản đơn coi nó là sự hồi lưu của lịch sử. Trên thực tế nó đã tỏ ra sự kháng cự trước sự lột xác của phạm trù tâm trong triết học truyền thống dưới sự đả kích của nền văn hóa mới và quan niệm mới của Phương Tây, là sự kế tục cố gắng hòa hợp giữa văn hóa Trung Quốc và Phương

Tây từ Khang Hữu Vi đến nay. Khuynh hướng tư tưởng này kéo dài liên tục cho mãi sau đến các ông Lương Thấu Minh và Hùng Thập Lực v.v...

II - Thuyết tâm vật nhị nguyên của Tôn Trung Sơn

Tôn Trung Sơn không giống như Chương Bính Lân, sau cách mạng Tân Hợi, lui về thư trai (Phòng đọc sách), chuyên tâm nghiên cứu học thuật, thuần túy trở thành Nho tông. Ông suốt đời ra sức cứu nước cứu dân, bị ngã nhiều lần lại đứng lên, đến chết cũng không thay đổi. Vì thế so với Chương Bính Lân ông tích cực bàn về tâm hơn nhiều đồng thời lại lấy đó trực tiếp phục vụ cho chủ trương chính trị của mình.

Tôn Trung Sơn mới đầu cổ động cách mạng, số người theo ông rất ít, dựa vào lòng tin kiên định không thay đổi và ý chí lay không chuyển, rung trời, trải qua tuyên truyền phát động lâu dài, cuối cùng đã kêu gọi được sự giác ngộ của một bộ phận quần chúng, đã lật đổ được một vương triều chuyên chế quân chủ cuối cùng trong lịch sử Trung Quốc. Sự thể nghiệm sâu sắc này làm cho ông hết sức coi trọng tác dụng của tâm lực, thậm chí để cho tâm có ý nghĩa quyết định tất cả. Ông không chỉ một lần nhấn mạnh nói: "Quốc gia, là sự tích lũy của con người vậy. Con người, là cái máy của tâm vậy. Chính trị quốc gia, là hiện tượng tâm lí của cả nhân quần vậy. Phải lấy nền móng kiến quốc làm cái khởi đầu từ tâm lí" (Phù quốc giả, nhân chi tích dã, Nhân giả, tâm chi khí dã. Quốc gia chính trị giả, nhất nhân quần tâm lí chi hiện tượng dã. Thị dĩ kiến quốc chi cơ, đương phát đoạn vu tâm lí[1]. Tâm là tâm của con người,

1. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6. Trung Hoa Thư cục xuất bản năm 1985, trang 214.

cũng là cái gốc của con người. Nhưng không thể nói con người, cũng là cái gốc của con người. Nhưng không thể nói con người là hình thức biểu hiện hoặc là công cụ biểu hiện của tâm. Tôn Trung Sơn đã khuyếch đại tác dụng của tâm, ông qui kết hoạt động của con người là hoạt động của tâm. Tâm quyết định xã hội loài người và hoạt động chính trị. "Vậy cho nên chính trị tù đọng, là ở nhân tâm không bị khuấy động, lòng ta tin là nó có thể thực hiện được, thì dù khó đến như dời núi lấp biển, thì rồi cuối cùng cũng có ngày thành công, lòng ta tin là nó không thể làm được, thì dù dễ như trở bàn tay bẻ cành lá, cũng không mong gì thu được hiệu quả vậy". (Thị cố chính trị long ô, hệ hồ nhân tâm chi chấn mị, ngô tâm tín kì khả hành, tắc di sơn điền hải chi nan, chung hữu thành công chi nhật, ngô tâm tín kì bất khả hành, tắc phản chưởng chiết chi chi dị, diệc vô thu hiệu chi kì dã). Đời sống chính trị xã hội là sự kết hợp hữu cơ nhiều loại nhân tố phức tạp. Nhân tâm hướng về phía sau, cố nhiên là nhân tố quan trọng thành công hay thất bại của hành động chính trị, nhưng quyết không phải là nhân tố duy nhất hoặc quyết định. Vương triều nhà Thanh bị diệt vong và công cuộc kiến thiết vào những năm đầu của Quốc dân bị thất bại, không thể đơn giản giải thích bằng nhân tâm. Tôn Trung Sơn theo dòng suy nghĩ của mình đã phát triển nói: "Tác dụng của tâm, ôi lớn quá! Cái tâm này cũng chính là bản nguyên (nguồn gốc) của muôn sự vậy" (Tâm chi vi dụng đại hĩ tai! Phù tâm dã giả, vạn sự chi bản nguyên dã.[1] Tâm có ý nghĩa bản nguyên. Dưới sự chỉ đạo của tư tưởng này, thì nhân lực, ở người nào đó có những sự việc không làm được, nhưng tâm lực thì không có việc gì mà không làm được.

---

1. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 159.

Tâm mà Tôn Trung Sơn đã bàn là để chỉ tư tưởng hoặc tinh thần, có lúc ông gọi tâm là tư tưởng và tinh thần, có lúc lại trực tiếp lấy tư tưởng, tinh thần thay thế tâm. Trong một bức thư ngỏ, ông từng nói như thế này: "Đảng ta muốn cách mạng thành công, cần có sự biến hóa dựa vào tâm, binh pháp đánh vào tâm", nói là "cách tâm" đều là cái nguyên nhân đó" (Ngô đảng dục thu cách mạng chi thành công, tất hữu lại vu tưởng chi biến hóa, binh pháp "công phá tâm", ngữ viết "cách tâm", giải thử chi cố". [1] Biến hóa tư tưởng là công phá tâm, là cách tâm, tư tưởng chính là tâm. Ông lại nói: "Chỉ cần cải tạo nhân tâm, loại bỏ tư tưởng cũ của nhân dân, ngoài ra, đổi thành một loại tư tưởng mới. Đó là sự cách tâm nền móng của quốc gia"[2]. Nhân tâm là nền tảng của chính trị quốc gia, lấy tư tưởng mới cải tạo tư tưởng cũ, cách tân của quốc gia tiến bộ tất sẽ thành công.

Tâm tức tư tưởng, tâm là nguồn gốc của vạn sự, vạn sự là tác dụng của tâm". Phàm cái gọi là vận khí số trời, đều là tác dụng của tâm lí vậy"[3]. Kiên trì quan hệ giữa tâm và vật là tương hỗ tương quan, lại dựa vào nhau mà tồn tại, thúc đẩy lẫn nhau cùng tiến. Khi nói về tiến bộ giữa hai loại văn minh vật chất và tinh thần của loài người, ông chỉ ra: "Thực tế thì văn minh vật chất và văn minh tâm tính liên quan với nhau và rồi sau có thể tiến bộ lên được. Văn minh vật chất của Trung Quốc không tiến bộ, vì thế mà sự

---

1. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 5, trang 210.
2. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 8, trang 572.
3. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 222.

tiến bộ của văn minh tâm tính của nó cũng bị chậm lại"[1]. Văn minh tâm tính (tinh thần) không thể quyết định văn minh vật chất, ngược lại sự tiến bộ và phát triển của nó cần dựa vào sự tiến bộ và phát triển của văn minh vật chất. So sánh với quan niệm chính tâm thành ý, tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ truyền thống, thì đây chắc chắn là tư tưởng mới.

Trong lịch sử phát triển của phạm trù tâm, Tôn Trung Sơn đã khái quát quan hệ giữa tâm và vật là quan hệ giữa tinh thần và vật chất. Tâm được trừu tượng, được chắt lọc thành tinh thần, từ đó mà làm cho qui định bản chất của phạm trù tâm với hình thức tinh thần được bảo lưu trong Triết học cận đại.

Thế nào là tinh thần? Tôn Trung Sơn nói: "Định nghĩa về tinh thần như thế nào? Muốn tìm được giới hạn chính xác, chắc chắn cũng không phải là dễ. Nhưng nói tóm gọn lại là: Thứ nhất, tất cả những cái phi vật chất, thì đúng là tinh thần rồi.[2] Cách phân chia kéo dài ra ngoài này tuy không phải là định nghĩa kinh điển, nhưng nó khẳng định mọi hiện tượng trong vũ trụ chẳng qua là hai loại vật chất và tinh thần và có giới hạn rõ ràng, không dễ lẫn lộn. Ông lại nói: "Tổng quát các hiện tượng trong vũ trụ, cần phải không ở ngoài hai vật chất và tinh thần. Tinh thần tuy là cái đối lập của vật chất, nhưng thực tế lại là bổ trợ lẫn nhau để sử dụng[3]. Bổ trợ lẫn nhau để sử dụng không có thể hiện quan hệ bản chất giữa tinh thần và vật chất, mà

---

1. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 180.

(2), (3) Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 12.

lại nhấn mạnh sự gắn bó với nhau, không tách rời nhau được. Giữa vật chất và tinh thần "nghiên cứu ở thời đại khoa học chưa phát triển trước đây, thường vẫn coi tinh thần và vật chất là tách rời nhau tuyệt đối chứ không biết hai cái này vốn hợp với nhau làm một".(1) Tâm và vật hợp nhất đã đem lại cho sự tồn tại tinh thần được thay đổi rộng rãi có khuynh hướng của Vật hoạt luận (Bàn về sự sống của vật), do đó nảy sinh ra quan điểm sinh nguyên hữu tri (sinh ra bắt đầu đã có sự hiểu biết).

Tôn Trung Sơn đã dẫn ra phạm trù thể dụng để nói rõ quan hệ giữa tinh thần và vật chất. Cái gì gọi là thể? Đó là vật chất. Cái gì gọi là dụng? Đó là tinh thần. Ví dụ như thân thể của con người, ngũ quan bách hài đều là thân thể, nó thuộc về vật chất, những cái có thể dùng động tác ngôn ngữ của nó tức là dụng, do tinh thần của con người làm, hai cái này bổ trợ cho nhau, không thể tách rời nhau".(2) Triết học truyền thống coi thể và dụng là bản thể và tác dụng. Tôn Trung Sơn coi thể của vật chất là cơ sở vật chất, là điều kiện của tinh thần, chứ không phải là bản thể quyết định tinh thần; coi dụng của tinh thần là tính năng động của vật chất. Nói một cách chính xác là, tinh thần khác với chất, nhưng lại dựa theo vật chất, và hạn chế, điều khiển khả năng của vật chất, là cái sở tại của sinh mệnh vật chất. Cho nên nếu "dụng đã mất thì thể cũng là vật chết".(3) Ông không chú ý tới tác dụng quyết định của cơ thể đối với tinh

---

1. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 8, trang 572.
2. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 222.
3. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 180.

thần, mà nhấn mạnh tính tương quan tất nhiên mà tinh thần đã có đối với sự tồn tại của vật chất. Tuy không có chia cắt và đối lập tinh thần và vật chất, nhưng rõ ràng là đã khuyếch đại tác dụng của tinh thần. Cho nên, ông lớn tiếng nêu ra cách mạng thành công, "khả năng tinh thần thực tế chiếm tới chín phần, khả năng vật chất chỉ có một phần"[1]. Và rút ra kết luận sức mạnh vật chất nhỏ bé, sức mạnh tinh thần to lớn"[2], và có khuynh hướng tâm vật nhị nguyên.

Trong Học thuyết về tâm cận đại, Học thuyết duy ngã của Cung Tự Trân đã dự báo những dấu hiệu hành động khác đối với quan niệm truyền thống, sự chuyển mình thời đại triết học đã trải qua quá trình bắt đầu từ các nhân vật duy tân tiếp tục phát triển đến Tôn Trung Sơn. Ý thức của con người và phạm trù hoạt động của nó từ tâm chuyển biến thành tinh thần, từ một mặt đã phản ánh lịch trình cận đại hóa Triết học Trung Quốc.

Học thuyết về tâm cận đại là một giai đoạn cực kì quan trọng trong sự phát triển của phạm trù tâm của Triết học truyền thống, nó không những đã phản ánh con đường gập ghềnh, không bằng phẳng trong sự phát triển của Triết học cận đại, mà còn làm cho phạm trù tâm có được nội hàm và giá trị mới. Học thuyết về tâm vào thời kì này chủ yếu có một số đặc điểm như sau:

1) Học thuyết về cận đại đối với nội hàm truyền thống của phạm trù tâm, vừa có khẳng định, lại vừa có phủ định. Điều mà nó phủ định là nội dung không phù hợp với sự thực như đinh đóng cột mà khoa học cận đại đã vạch ra, điều khẳng định là hàm nghĩa tương thông với khoa học

---

1., 2. Tôn Trung Sơn. Toàn tập. Quyển 6, trang 13.

cận đại, nó sử dụng văn hóa Phương Tây cận đại để cải tạo phạm trù tâm truyền thống, làm cho nó được xây dựng trên cơ sở khoa học.

2/ Học thuyết về cận đại đã hoàn thành sự chuyển đổi này biểu hiện ở hai mặt: Một là làm cho tâm từ phạm trù triết học cổ đại chuyển biến sang phạm trù tâm lý cận đại những người như các ông Nghiêm Phúc, Lương Khải Siêu, Tôn Trung Sơn v.v.. đều đã nêu ra khái niệm tâm lí, Lương Khải Siêu còn từ góc độ hoạt động tâm lí lấy sự thống nhất giữa tri, tình và ý để có qui định mới về nội hàm của phạm trù tâm. Hai là, hàm nghĩa triết học của tâm được thay thế bằng phạm trù triết học tương đối khoa học, tư duy của đại não đã thay thế cho tâm tri, ý thức đã thay thế bằng chủ thể tư duy, tinh thần đã thay thế bằng tư duy chủ thể. Hai loại chuyển hình này không phải là kết thúc lịch sử phát triển của phạm trù tâm, mà trái lại, nó làm cho hình thức và nội dung của phạm trù tâm truyền thống đều kéo dài và đong lại trong Triết học Trung Quốc (kể cả Triết học Trung Quốc hiện đại), đã thể hiện rõ sức sống mạnh mẽ của Triết học truyền thống.

3/ Học thuyết về cận đại không giống với việc bàn suông về tâm tính cổ đại, nó liên hệ chặt chẽ với hiện thực. Một bộ sử phát triển Học thuyết về cận đại từ một mặt đã phản ánh sự gian nan và khúc khuỷu của lịch sử cận đại. Các nhà triết học cận đại giải thích và trình bày, phân tích về phạm trù tâm, đã biểu hiện rõ hoạt động lịch sử của họ và giới hạn của nó, đồng thời trực tiếp phục vụ cho chủ trương chính trị của từng người, thông qua sự nỗ lực của các học giả cận đại đó, phạm trù tâm của Triết học truyền thống đã có sự phát triển mới trên con đường xung đột và hòa nhập giữa hai nền văn hóa Trung Quốc và Phương Tây.

KẾT LUẬN

Phạm trù tâm trong lịch trình diễn biến của nó, được phát triển gắn liền với các phạm trù khác. Nếu không có sự phát triển của các phạm trù tương ứng khác thì phạm trù tâm cũng không thể độc thể kì thân (tự tu dưỡng lấy bản thân mình) được.

Trung Quốc có tu duy triết học độc đáo của mình, phạm trù triết học có phong cách riêng và hệ thống triết học thể hiện đầy đủ cá tính của mình hay không, điều này đã được thể hiện trong việc trình bày phạm trù tâm Trung Quốc là một trong những nước có nền văn minh cổ của thế giới có phương thức tư tưởng, phương thức tư duy, kết cấu tâm lí, cấu tạo văn tự, phương thức thẩm mĩ v.v.. điển hình độc đáo của dân tộc Phương Đông, đã tạo ra một nền văn hóa rực rỡ của mình. Tính cách Phương Đông điển hình của tư tưởng, văn hóa Trung Quốc đã tạo nên sự đối chiếu so sánh rõ ràng với tư tưởng, văn hóa Phương Tây. Dân tộc Trung Hoa với phong cách độc đáo và cá tính vận dụng tư duy của bản thân mình, đã làm phong phú tư tưởng văn hóa (bao gồm tôn giáo, chính trị, nghệ thuật, triết học, đạo đức, pháp luật v.v...) của loài người đã có được vị trí cần có trong tư tưởng, văn hóa thế giới.

Nhưng, do cái các nguyên tắc, nguyên lí, qui luật và phương pháp của khoa học xã hội và khoa học nhân văn

hiện có, đều là vận dụng những qui định, giới thuyết và phân loại của Phương Tây. Coi đó là phương pháp duy nhất khoa học, hợp lí không phù hợp với cái đó là không khoa học không hợp lí, lại cộng thêm với những thiên kiến của chủ nghĩa trung tâm văn hóa Phương Tây, sự che lấp và câu nệ của Thuyết ưu việt văn hóa Phương Tây, làm cho mọi người tự giác hay không tự giác coi những nguyên tắc, nguyên lí, qui luật, phương pháp của khoa học xã hội và khoa học nhân văn Phương Tây là thước đo để phân biệt đúng hay sai. Thước đo và tiêu chuẩn giá trị luôn theo Phương Tây. Như vậy là không còn nghi ngờ gì nữa, nó đã bóp chết đặc tính, phong cách và thần vận của tư tưởng văn hóa Trung Quốc.

Hoàn cảnh địa lí, chế độ canh tác, nghi lễ xã hội, đạo đức luân lí, phong tục tập quán, tư tưởng văn hóa của Trung Quốc nằm ở Phương Đông, mỗi sự phát triển của Hi Lạp và về sau của Phương Tây, đã tạo nên hai hệ thống lớn của loài người. Các vấn đề khác tạm thời không nói tới, chỉ riêng nói về những ghi chép lịch sử lâu đời của Trung Quốc đã bảo tồn được các tư liệu quí báu về các mặt rất phong phú, rất toàn diện, rất tường tận trên thế giới, cũng đã có thể nói rõ rất đầy đủ được vấn đề rồi.

15 vạn tấm giáp cốt văn, các văn vật khai quật được cũng như các sách cổ như Kinh, Sử, Tử, Tập (cách phân loại sách vở thời xưa: kinh điển, lịch sử, Chư tử, văn tập - ND) hiện nay còn tồn giữ được, đã hàm chứa các qui định và giới thuyết riêng có về tư tưởng văn hóa của loài người, giai đoạn phát triển xã hội, nhưng nguyên lí, nguyên tắc, pháp luật v.v... hoàn toàn có thể bổ xung, sửa đổi nhiều qui định về nguyên lí, nguyên tắc của khoa học xã hội và khoa

học nhân văn hiện có. Những tư liệu phong phú như vậy trong lịch sử Trung Quốc, do nhiều nguyên nhân, chưa được các nhà lí luận và các nhà tư tưởng khoa học xã hội và khoa học nhân văn cổ đại, cận đại, thậm chí hiện đại có ảnh hưởng của Phương Tây coi trọng, thậm chí họ chưa được xem qua và nghe qua các tư liệu của Trung Quốc, càng không lợi dụng được các tư liệu phong phú của Trung Quốc, để trừu tượng ra các nguyên lí, nguyên tắc, qui luật và phương pháp của khoa học xã hội và khoa học nhân văn. Có thể nói, các nguyên lí, nguyên tắc và phương pháp của khoa học xã hội và khoa học nhân văn hiện có chỉ là khái quát ra theo tư liệu lịch sử, thực tiễn xã hội và phát triển khoa học Phương Tây, không có liên quan đến các tư liệu lịch sử đến thực tiễn xã hội và sự phát triển khoa học của Trung Quốc. Nếu không căn cứ vào các tư liệu lịch sử, thực tiễn xã hội, phát triển khoa học thực tế của Trung Quốc để sửa đổi hoàn thiện các nguyên lí, nguyên tắc qui luật, phương pháp của Phương Tây, làm cho nó trở thành cái sở dụng của ta, mà là bệ nguyên si các thú của Phương Tây, và coi nó là kim khoa học luật (ví với những tín điều không thể thay thế) không thể xâm phạm của thần thánh để cung phụng, cứng nhắc vận dụng trên khoa học xã hội và khoa học nhân văn của Trung Quốc, cắt xén các tư liệu lịch sử, thực tiễn xã hội phát triển khoa học của Trung Quốc, cho nó phù hợp với nguyên tắc, nguyên lí, qui luật và phương pháp của Phương Tây, thì không những chỉ là rất hoang đường, mà còn có thể làm sai lệch hoàn toàn diện mạo tư tưởng của nền văn hóa Trung Quốc. Về mặt này, chúng ta đã có những bài học xương máu rất thấm thía và nặng nề.

Văn hóa Phương Đông đi theo Phương Tây như thế nào, văn hóa Trung Quốc đi theo văn hóa thế giới ra sao, đó là

một vấn đề hết sức hiện thực. Trước hết phải đả phá và cải biến những nguyên tắc, nguyên lí, qui luật, phương pháp cố hữu của khoa học xã hội và khoa học nhân văn truyền thống của Phương Tây. Chỉ có dùng các nguyên lí, nguyên tắc v.v... của khoa học xã hội và khoa học nhân văn truyền thống của Trung Quốc để sửa chữa các nguyên lí nguyên tắc của Phương Tây, mới có thể có được sự thừa nhận của Phương Tây. Nói một cách cụ thể, nghĩa là phải cải biến quan niệm của Phương Tây. Ví dụ: quan niệm tôn giáo của người Phương Tây là tin tưởng và sùng bái thần linh siêu tự nhiên - Thượng đế. Thiền tông Trung Quốc thì cho rằng Phật không phải là sức mạnh siêu tự nhiên, cũng không phải là quyền uy ở bên ngoài, mà Phật ở ngay trong tâm ta. Nam Đông Thiền chủ trương mọi giải pháp và sự vật không ra ngoài tâm: tâm là căn cứ cuối cùng và chuẩn tắc cơ bản của thực tiễn tôn giáo, và do tâm của bản thân người tu hành quyết định, sáng tạo. Nếu tin tưởng, sùng bái, phục tùng một loại sức mạnh siêu tự nhiên nào đó ở ngoài tâm của mình, thì sẽ lạc mất mục tiêu và chuẩn tắc của thực tiễn tu hành. Yêu cầu người tu hành cần có đủ tinh thần tự làm chúa tể, có khí khái vượt qua Phật Tổ, phủ nhận quyền uy của tổ sư, kinh điển, giáo điều và qui phạm của Phật, thậm chí dám quở trách cả Phật Tổ, hoàn toàn phủ định quyền uy của ngẫu tượng ở bên ngoài, nêu cao sự độc lập tự chủ của tinh thần chủ thể của bản thân con người. Loại tinh thần tôn giáo tự làm chúa tể đó, rõ ràng đã cấu tạo nên sự xung đột mãnh liệt đối với quan niệm tôn giáo của Phương Tây, cải biến quan niệm tôn giáo truyền thống của người Phương Tây, làm cho người Phương Tây không thể không thừa nhận tôn giáo của Trung Quốc.

Triết học Trung Quốc chưa được người Phương Tây thừa nhận, các khoa triết học ở các trường đại học Phương Tây, không giảng dạy triết học Trung Quốc, điều đó có nghĩa là triết học Trung Quốc vẫn chưa làm thay đổi được quan niệm triết học Phương Tây. Triết học là học vấn yêu trí tuệ, kiến giải hoặc nghiên cứu sâu sắc. Triết học Phương Tây có hai truyền thống lí luận lớn: Một là, truyền thống về triết học bản thể luận hình nhi thượng học (tức thuyết siêu hình) nói dứt khoát về bản chất, bản nguyên của thế giới; Hai là, truyền thống về triết học kinh nghiệm thực chứng nghiên cứu sâu về phạm vi, giới hạn của thế giới con người và quan hệ giữa con người và thế giới khác, tức là chú trọng nghiên cứu về bản thể luận và nhận thức luận, thế thì ở đây đã xem thường một phương diện hết sức quan trọng, tức là nghiên cứu sâu mối quan hệ giữa con người với tự nhiên, xã hội và con người với con người, con người với bản thân mình. Triết học Phương Tây chủ yếu là chứng minh sự tồn tại của thần, còn Triết học Trung Quốc, điều quan trọng hàng đầu là chứng minh sự tồn tại của con người. Từ con người mà có quan niệm nhân ái siêu việt của con người, nhân ái được coi là hình thức có tính phổ biến, để lí tiến hóa con người. Tôn chỉ của triết học là con người làm thế nào nhận thức, cải tạo được thế giới khách thể và làm thế nào để nhận thức và cải tạo được thế giới chủ thể. Trung tâm của nó là quan tâm đến cái cực cuối cùng của con người. Triết học Trung Quốc đối với hai phương diện đó đều rất quan tâm và lại đặc biệt chú trọng đến phương diện sau. Sự siêu việt tiềm tại của hình thức mang tính phổ biến về nhân ái, là quan tâm đến cái cực cuối cùng của con người. Nếu tổng kết rất tốt các đặc điểm của Triết học

Trung Quốc và giới thiệu nó với thế giới thì tin tưởng là có thể làm thay đổi quan niệm triết học của người Phương Tây. Nhưng điều đó còn đòi hỏi ở sự nỗ lực của những người đời nay và đời sau.

Trong một khoảng thời gian, chúng ta đã từng giảng dạy theo các nguyên lí, nguyên tắc và qui luật của khoa học xã hội và khoa học nhân văn Phương Tây, coi các nguyên lí, nguyên tắc, qui luật đó là kinh điển thần thánh, không dám vượt qua thành Lôi Trì một bước (Lôi Trì là tên một cái sông cổ ở huyện Vọng Giang, tỉnh An Huy, Trung Quốc - ý nói không dám vượt qua một phạm vi nhất định - ND), căn bản không hề để ý, cũng không hề hỏi han xem có phù hợp với tình hình thực tế của Trung Quốc hay không. Sự thực thì mọi người không biết thực tế của Trung Quốc là gì, thế là coi ngay điều đúng sai của Phương Tây là điều đúng sai đích thực để cân nhắc nhận định cắt xén thực tế của Trung Quốc.

Vì thế mà, phàm là cái gì không hợp với Phương Tây, tức là sai vậy. Cho nên (luận thuyết) khẩn thiết cho Triết học Trung Quốc không phải là triết học, cũng đã xuất hiện.

Đương nhiên, sau rồi cũng có người nói: Nếu nói giảng dạy theo các nguyên lí, nguyên tắc, qui luật của khoa học xã hội và khoa học nhân văn Phương Tây, thì như vậy là đã làm người tôi tớ cho quan niệm của người Phương Tây. Người tôi tớ chỉ biết trung thành với tất cả mọi cái của người chủ. Đầu óc của người tôi tớ được lớn lên trên cái đầu của người chủ, thế thì chỉ có thể nói được là người bán tôi tớ, bán chủ nhân mà thôi. Ông Phùng Hữu Lan nói: "Trọng điểm của sử triết học là cần nói rõ những người trước kia đã nói như thế nào về một vấn đề triết học nào

đó. Sáng tác triết học là phải nói rõ mình nghĩ như thế nào về một vấn đề triết học nào đó. Mình nghĩ như thế nào, điều đó đều phải lấy lời nói như thế nào của tiền nhân làm tư liệu tư tưởng, nhưng cũng vẫn phải có sự khác nhau. Sự khác nhau đó, chính là sự khác nhau giữa giảng theo và giảng tiếp mà tôi đã nói ở trang cuối. "Lí học mới"[1] giảng tiếp tối thiểu cũng phải có một nửa cái đầu óc được lớn lên trên cái đầu của mình, còn một nửa lớn lên trên cái đầu của người chủ. Ông Phùng Hữu Lan nói, lí học Trình Chu đem phân chia cả vũ trụ ra làm hai, một là thế giới lí hình nhi thượng (siêu hình), một là thế giới đồ dùng hình nhi học. Thế giới lí là tướng mạo chung (cộng tướng), thế giới đồ dùng là tướng mạo đặc biệt (thù tướng). "Lí học mới" cũng nói như vậy, chỉ là thay hai tên gọi. Nó gọi thế giới lí là chân tế. Thế giới đồ dùng là thực tế. Chân tế rộng lớn hơn thực tế, bởi vì trong thực tế, một thứ nào đó là dựa theo cái lí của một thứ nào đó. Một thứ nào đó, trong thực tế, là một ví dụ chứng minh cái lí nào đó trong chân tế. Chân tế căn bản hơn thực tế. Đó chính là ý nghĩa lí là "thể", sự vật cụ thể là "dụng" trong lí học Trình Chu. Các ý nghĩa này, trong lí học Trình - Chu đều đã có. "Lí học mới" đã làm sáng rõ những chỗ mà các ông Trình - Chu chưa nói rõ. Còn có chỗ lí học Trình - Chu nói "khí" có phân ra trong và đục, "Lí học mới" cho rằng không thể nói như thế được.

Đó là nói, mô thức tư duy, khung giá, đúng hướng cơ bản của bản thể luận hình nhi thượng (siêu hình) của "Lí học mới", là nói theo lí học Trình - Chu, đó là ý nghĩa có

---

1. Phùng Hữu Lan. "Tam tùng đường tự tự", Tam Liên thư điếu xuất bản, 1984, tr. 245 - 246.

một nửa đầu óc lớn lên trên cái đầu của người khác, nhưng "Lí học mới" không phải hoàn toàn nói theo, mà là trong mô thức, khung giá của Bản thể luận hình nhi thượng (siêu hình) của Trình - Chu, có sự phát huy, giải thích và sáng tạo của riêng mình, đó là lại nói có ý nghĩa một nửa đầu óc lớn lên trên cái đầu của mình.

Cái gọi là cái nói theo, cái nói tiếp, mỗi người đều đã trải qua trên con đường học thuật, nếu có thể tiến tới tự mình nói thì có thể đạt được trình độ cao hơn. Mặc dù nói theo cũng có cái tự mình nói, nó là môi giới từ cái nói theo đến cái tự mình nói. Cái tự mình nói, chính là cái trong lòng mình, nghĩ như thế nào thì nói ra như thế ấy, đó là hoạt động sáng tạo của triết học, nó là sự siêu việt của cái nói theo và cái nói tiếp. Cái đó cũng như là tinh thần tự làm chúa tể và khí khái vượt qua Phật Tổ của Thiền tông. Tôn chỉ có đầy đủ tinh thần và khí khái này, mới có thể cùng dám tự mình nói. Nam Thiền Tông Đức Sơn Tuyên Giám (784 - 865) nói: "Chỗ tổ tiên ta thấy được thì không phải như vậy, ở đây không có tổ không có Phật, Đạt Ma là Lão Tao Hồ, là Đồ hôi tanh, Thích Ca Lão Tử là cái cọc phân khô, Văn Thù Phổ Hiền, là người gánh phân. Đẳng giác diệu giác là phá chấp phàm phu (người bình thường phi chấp), Bồ Tát Niết bàn là cái cọc buộc con lừa, mười hai bản giáo là sở qui thần, là tờ giấy lau chùi ung nhọt. Tứ quả tam hiền, sơ tâm thập địa là thủ cổ chủng qui, (giữ ma mộ cổ), tự cứu mình không xong rồi". ("Ngũ đăng hội nguyên", quyển 7). Loại quỏ mắng Phật Tổ, đúng là có thiên lệch, nhưng dưới giới luật (điều cấm) nghiêm ngặt, không như thế thì không thể tự mình nói được, nói những lời trong lòng mình, nói những lời mình đã nghĩ.

Trong Lí học Tống - Minh, Tâm học của Vương Thủ Nhân so sánh với Đạo học Trình Chu, là nghĩ cái mình nói. Vương Thủ Nhân cũng trải qua quá trình nói theo Trình Chu (mất đi người cha mẫu mực là cây trúc trong công đường), mà về sau nói tiếp (rất hiểu được mục đích của cách vật trí tri), cuối cùng là tự mình nói (Thuyết lương tri). Nhưng triết học của Vương Thủ Nhân chưa triệt để vượt qua mô thức và khung giá tư duy của bản thể, thể hiện hình nhi thượng (siêu hình) của Trình Chu, có một số dấu vết của cái nói theo và cái nói tiếp. Nói về tổng thể, Vương Thủ Nhân là tự mình nói hệ thống mà ông xây dựng là hệ thống triết học về bản thể luận hình nhi thượng (siêu hình) thể nghiệm lương tri, chính vì như vậy, Vương Thủ Nhân bị người đương thời coi là kẻ điên rồ.

Sự phát triển của phạm trù tâm, sở dĩ có thể hình thành mô thức, khung giá, cách thức và kết quả khác với sự phát triển phạm trù lí, điều đó là không thể tách rời tinh thần tự làm chúa tể. Tinh thần tự làm chúa tể là sở tại của sức sống văn hóa Trung Quốc, là dùng nước chảy không ngừng mỗi ngày một mới và ngày càng sinh sôi không ngừng.

LỜI CUỐI SÁCH

Cuốn sách này đã tiến hành một số nghiên cứu về phạm trù tâm của Triết học Trung Quốc. Dựa theo phương pháp về luật bổ sung lẫn nhau theo hàng dọc, hàng ngang, theo luật thông hiểu chỉnh thể, và luật đối ứng hỗn độn của Giáo sư Trương Lập Văn nêu ra, đã tiến hành phân tích nghiên cứu dọc ngang đối với phạm trù tâm và đặt phạm trù tâm vào trong kết cấu lôgic của phạm trù triết học Trung Quốc, đã nói rõ kết cấu chỉnh thể của nó từ quá trình không có trật tự đến có trật tự, quá trình chuyển loại hình và xây dựng lại. Phạm trù tâm tính đã nói rõ bản chất đặc thù của phạm trù triết học Trung Quốc.

Tham gia biên soạn cuốn sách này gồm có các ông: Sầm Hiền An (chương I, II), Tù Tôn Minh (chương III, IV), Thái Phương Lộc (chương V, VI, VII, VIII), Trương Lập Văn (phần mở đầu, phần kết luận), và là người phụ trách sửa chữa, hoàn thành toàn bộ bản thảo.

Cuốn sách này được in ra đúng vào lúc các tác phẩm học thuật xuất bản ít. Được sự giúp đỡ của Nhà xuất bản Đại học nhân dân Trung Quốc và sự cần cù lao động của các nhân viên hữu quan, cuốn sách này mới được ra mắt bạn đọc. Nhưng do hiểu biết của chúng tôi còn nông cạn, chắc sẽ có chỗ sai sót. Xin bạn đọc cho ý kiến sửa chữa.

Tháng 8 năm 1990, các tác giả

Dịch xong ngày 25-11-1997

Người dịch: Tạ Phú Chinh

Nguyễn Văn Đức

Hồ Trung Trai

Người hiệu đính: Nguyễn Văn Đức

TÂM

Chịu trách nhiệm xuất bản :
NGUYỄN ĐỨC DIỆU
Biên tập nội dung :
VI QUANG THỌ
Sửa bản in :
VI QUANG THỌ
Bìa :
ĐỖ DUY NGỌC

In 1.000 cuốn, tại Xưởng in trường Đại học kỹ thuật -TP. Hồ Chí Minh. Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 16/357/CXB, ngày 15 tháng 5 năm 1998. In xong và nộp lưu chiểu tháng 10 năm 1998.